

LIBRARY OF PRINCETON
JUN - 1 1971
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38

Pasos.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/pasos2109depa>



"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

- Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
- Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
- Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
 - José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
 - Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
- Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
 - Michael Beaudin • Raúl Fonet-Betancourt
 - Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Las teologías de Abya-Yala valoración desde la teología sistemática
Juan José Tamayo 1
- Dominación patriarcal, feminismo, género y liberación 18
Germán Gutiérrez
- El mito de las privatizaciones en Chile 23
Jorge Vergara Estévez
- ¿Contraataque o autocrítica: cuál es la prioridad de las democracias? 30
- Tratado de Libre Comercio y reconfiguración de las sociedades centroamericanas 35
Gerardo Cerdas Vega
- El reto de la comunicación en América Latina 38
Jorge Mario Tobón Quintero

Las teologías de Abya-Yala valoración desde la teología sistemática

Juan José Tamayo

1. La teología: entre la sistematicidad y la resistencia al sistema

La teología latinoamericana de la liberación está abriéndose a nuevos horizontes, a partir de los nuevos rostros y sujetos emergentes, de los nuevos niveles de

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2003

Nº 109

SETIEMBRE
OCTUBRE



UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

DEC 2 2 2003

THEOLOGICAL SEMINARY

conciencia y nuevos desafíos que la propia realidad plantea: la naturaleza, la tierra, las mujeres, los afro-latinoamericanos, los indígenas, el campesinado, los excluidos —cada vez más numerosos— por el neoliberalismo, etc. Ello comporta cambios profundos en el paradigma que empezó a desarrollarse hace cuatro décadas.

Las nuevas teologías que surgen dentro del paradigma de la teología de la liberación y que abren a éste nuevos horizontes no pueden considerarse puramente experimentales, sino que han adquirido un grado de madurez suficiente como para que nos preguntemos por los desafíos que plantean a la teología sistemática y por las cuestiones que ésta plantea a aquéllas.

Toda teología es, por su propia naturaleza, sistemática. Toda teología es *logos*, discurso sobre Dios, reflexión ordenada que sigue una metodología y parte de un principio o de unos principios (*fides quaerens intellectum; spes quaerens intellectum; intellectus quaerens fidem; intellectus iustitiae et misericordiae*; principio-liberación, etc.). Toda teología tiene su *Sitz im Leben*, su contexto vital, se mueve dentro de un determinado juego de lenguaje, posee su propia gramática y su propia lógica o contra-lógica.

Todas las teologías operan con una herramienta común: la *hermenéutica*, la práctica de la interpretación, ya que trabajan con textos considerados fundantes, sagrados, muchos de los cuales son del pasado y pertenecen a otro horizonte religioso y cultural. La hermenéutica es la herramienta propia, específica, de la teología. Sin ella, no hay teología, sino recitación, memorización o simple glosa de textos. Cuando las religiones y las iglesias renuncian a la hermenéutica, desembocan fácilmente en el fundamentalismo. Las teologías en cuyas religiones predominan las tradiciones orales sobre las escritas recurren también a la interpretación de dichas tradiciones, que leen desde la propia realidad. Los textos orales y escritos crecen en sentido con sus lectores, como decía san Gregorio Magno de la Escritura.

También las teologías de Abya-Yala son sistemáticas, con su propia sistematicidad, claro está, como puede comprobarse sin especial dificultad en la exposición de las distintas teologías que se hace en esta obra.

Ninguna teología puede erigirse en juez de las demás, alegando la existencia de unos principios universales, válidos para todo tiempo y lugar, y para todas las comunidades religiosas y teológicas. Y, sin embargo, así se ha operado durante al menos los últimos siglos de teología cristiana, desde Lutero y Trento para acá, que han sido siglos de pensamiento teológico único y uniforme como uniforme era cada iglesia. Hemos elevado a universalmente válido y teológicamente correcto lo que sólo es válido y correcto para un determinado grupo humano, una determinada comunidad religiosa o una cultura, la occidental, por cierto minoritaria. A partir de ahí,

...las razones de los demás se nos antojan sinrazones y nos invitan a demonizarlos y a expulsarlos de nuestro mezquino paraíso¹.

Hay una tendencia dualista a considerar racional o al menos razonable la teología occidental e irracionales las demás. Esa tendencia, igualmente dualista, se da en nuestra consideración de la realidad, también de la realidad religiosa, donde establecemos distinciones rígidas entre lo sagrado y lo profano, lo racional y lo irracional, la ciencia y el mito, la ideología y la verdad, el bien y el mal, etc. Distinciones que resultan arbitrarias, ya que cada elemento continen al otro de alguna manera.

Toda teología se resiste a dejarse encerrar en una camisa de fuerza. También la teología sistemática por muy atrincherada que esté en su sistematicidad. Ésta se encuentra en una permanente reconstrucción porque no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino de la razón práctica, y se reconstruye y reformula conforme a los procesos históricos. A ella puede aplicársele el verso de Machado: "Se hace camino al andar". En este caso, el camino es el sistema y se va haciendo según se va caminando.

La resistencia es mayor cuando se intenta sistematizar la experiencia, toda experiencia, y de manera especial la experiencia religiosa, que constituye el punto de partida del acto teológico y de la actividad teológica, y cuando nos las habemos con realidades tan poco sistematizables como Dios, el Espíritu, la gracia, la salvación, el pecado, la esperanza, la fe, el amor, la palabra de Dios, que no se dejan apresar en un mundo categorial estrecho. Hablamos de la Trinidad por decir algo, por no callar, decía san Agustín, lo que es aplicable a los diferentes temas de la teología.

La teología no sólo posee carácter asertivo, proposicional. Es también interrogativa, está en actitud eurística, de búsqueda. La pregunta, decía Heidegger, es la suprema forma del saber. La teología debe ser interrogativa y creativa, ha de estar en actitud de búsqueda, de sospecha, de crítica; sospecha y crítica que deben alcanzarla a ella misma. Lo expresaba magistralmente Kart Barth en un texto antológico, que debería servirnos de guía a quienes nos dedicamos al trabajo teológico y creemos que ya lo dominamos y tendemos a hacer nuestro trabajo de manera rutinaria, repetitiva y cansina:

El trabajo teológico se distingue de los otros —y eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu— por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos ya que han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el principio. En la ciencia teológica, 'continuar' sig

¹ S. Giner, *Carisma y razón*, Alianza, Madrid, 2003, pág. 10.

nifica siempre 'volver a empezar por el principio'. Ante su radical riesgo, el teólogo debe ser suficientemente fuerte, al movérselo la tierra bajo sus propios pies, para buscar una nueva tierra firme sobre la que sostenerse, como si no la hubiera tenido nunca. Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo.

En toda teología sistemática han de caber: elementos asistémicos, como la memoria histórica, una memoria no complaciente con el pasado sino siempre subversiva que busca rehabilitar a las víctimas, y la biografía del teólogo y de la teóloga así como de la comunidad desde donde reflexiona; y elementos críticos del sistema, como la mística, que no se deja apresar en la rigidez de una proposiciones doctrinales rígidas, y la profecía, que eleva el tono de voz de la denuncia cuanto mayor es la injusticia y la inhumanidad de los "humanos" y anuncia la utopía de un mundo nuevo. La teología, con mayor o menor grado de sistematicidad no debe descuidar la compasión, que está en la entraña misma de toda persona, es constitutiva de Dios y está en la base del menaje y de la praxis liberadora de Jesús de Nazaret. A los teólogos y las teólogas nos debería ser aplicable lo que decía de los filósofos Epicuro: vana es la palabra del filósofo que no sirva para aliviar, siquiera mínimamente, los sufrimientos humanos. La teología, en fin, debería hacer realidad lo que decía Marx de la religión: "La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de un mundo sin espíritu", y renunciar a ser lo que ya denunciara también Marx: "opio del pueblo".

En lo que sigue no voy a juzgar a las actuales teologías de Abya-Yala desde la teología sistemática europea, ni siquiera desde la teología latinoamericana de la liberación más sistemática. Lo que haré será entrar en la entraña misma de esas teologías y explicitar su carácter sistemático, en cuanto reflexión teológica, y su carácter trans-sistémico, en cuanto acción profética; explicitar los nuevos sujetos, las nuevos principios y las nuevas categorías para terminar haciendo unas sugerencias sobre la necesidad de hacer teología en el nuevo contexto de pluralismo cultural y religioso. Me centraré en estas seis teologías: feminista, indígena, afro-latinoamericana campesina, ecológica, y teología y economía.

2. Teología feminista 35

2.1. *Desencuentro entre mujer y teología de la liberación*

En el origen del nuevo paradigma de la teología latinoamericana se produjo un desencuentro entre teología y mujer. Las mujeres cristianas, que desde el principio tuvieron un importante protagonismo en la

praxis liberadora de los movimientos populares y en grupos cristianos de base, estuvieron ausentes en la configuración del método y de la epistemología teológica, que llevaban la marca del varón. Las experiencias de marginación de las mujeres no entraban en la perspectiva del nuevo quehacer teológico, que acusaba los rasgos patriarcales del modelo clásico sin apenas correctivos. El rostro femenino de la pobreza estructural no aparecía por ninguna parte. El Dios de los pobres se caracterizaba por ser el Dios liberador de rasgos patriarcales. El Cristo liberador era el varón acostumbrado a sufrir por nuestros pecados. Las virtudes teológicas respondían al modelo masculino. El varón era, en último término, el referente, el modelo a imitar, también por las mujeres en los procesos de liberación.

Sólo cuando las mujeres se incorporaron a la reflexión teológica y participaron en la reformulación de la fe cristiana en clave feminista, comenzó a corregirse el carácter androcéntrico del discurso cristiano liberador y a prestarse atención a las discriminaciones de género y a la feminización de la pobreza como elementos fundamentales de la opresión capitalista-patriarcal.

2.2. *Feminismo y opción por la mujer pobre*

La teología feminista latinoamericana, nacida en el interior del discurso político y religioso de la liberación, se ubica en el espacio de las mujeres social, eclesial, política y culturalmente empobrecidas, y en los movimientos de liberación de la mujer, que trabajan por la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y por la eliminación de las discriminaciones que someten a éstas a la condición de seres inferiores. Traduce históricamente la opción por los pobres en la perspectiva de género como "opción por la mujer pobre" 36.

El feminismo ofrece a esta teología importantes instrumentos de análisis para identificar las diferentes manifestaciones de marginación de las mujeres y las múltiples formas de violencia contra ellas, sus raíces más profundas, que se encuentran en el sistema patriarcal, su articulación con otros sistemas de dominación y sus mecanismos de perpetuación. Asimismo, proporciona categorías antropológicas y políticas para elaborar un modelo de convivencia integradora y no excluyente, fundado en una concepción unitaria del ser humano al tiempo que multipolar, igualitaria al tiempo que respetuosa con la diferencia. El feminismo posee una base ética que exige el final de la intolerancia y la construcción de un modelo de relaciones no jerarquizadas entre hombres y mujeres, que tiene su base en el reconocimiento de la equivalencia humana. El feminismo tiene también importantes efectos en el campo del conocimiento, que se institucionalizan bajo la fórmula de estudios feministas, como reconoce Collin, y da lugar a una nueva epistemología tanto filosófica como teológica.

2.3. *Etapas de un proceso*

En la reconstrucción del itinerario de la teología feminista latinoamericana a lo largo de un cuarto de siglo, las propias protagonistas convienen en distinguir tres momentos sucesivos, que se corresponden con tres importantes congresos de mujeres teólogas: el celebrado en México, en 1979, el de Buenos Aires, en 1985, y el de Río de Janeiro, en 1993³⁷. En el primer momento se empieza a descubrir a la mujer como sujeto histórico doblemente oprimido por razones de género y de clase, como sujeto de liberación y de producción teológica. Se hace una lectura bíblica desde la opresión de la mujer, centrándose en las mujeres de la Biblia que contribuyeron a la liberación del pueblo. En el segundo momento son más las mujeres que se incorporan al quehacer teológico y se enfatiza la experiencia de la mujer como lugar epistemológico específico. Se cuestiona el discurso teológico androcéntrico calificado de racionalismo rígido y logocentrismo. Se propone la elaboración de una teología desde la perspectiva de la mujer, que incorpora nuevos elementos: lo poético, lo estético, lo afectivo, etc. La óptica de la mujer se convierte en criterio prioritario de interpretación de la Biblia, donde se descubren imágenes femeninas de Dios. En el tercer momento se concede gran importancia a las teorías de género como instrumento de análisis de la exclusión de las mujeres y como método de estudio de los textos bíblicos. Cabe destacar la incorporación de algunos teólogos varones a esta reflexión.

2.4. *Deconstrucción de las categorías androcéntricas*

A lo largo de estos tres momentos, la teología feminista latinoamericana ha ido elaborando su método teológico y su hermenéutica bíblica con la ayuda de los estudios antropológicos, sociológicos y filosóficos feministas, y en diálogo con las teologías feministas del Primer Mundo y de otros continentes del Tercer Mundo, como África y Asia. El proceso del nuevo método se inicia con la deconstrucción de las categorías androcéntricas, que excluyen a las mujeres no sólo del discurso teológico sino de la experiencia cristiana. La deconstrucción se lleva a cabo en todos los campos y temas de la teología cristiana: la historia de la Iglesia, que invisibiliza a las mujeres; la antropología cristiana, que presenta al varón como criterio de lo humano; la eclesiología, que entiende la Iglesia de manera jerárquico-patriarcal; la cristología, que ofrece una imagen patriarcal de Jesús; la sacramentología, donde sólo los varones son reconocidos como mediadores de gracia y las mujeres quedan reducidas a receptoras pasivas; la ética, marcada por el desprecio del cuerpo y por la consideración del cuerpo de la mujer como motivo de pecado u ocasión de escándalo; la soteriología, que presenta a Cristo como redentor del pecado que entró en el mundo por la mujer; las

traducciones e interpretaciones de la Biblia hechas con categorías lingüísticas y hermenéuticas androcéntricas, etc. Es la hermenéutica de la sospecha que se aplica no sólo a los textos bíblicos, sino al resto de las fuentes del conocimiento teológico: definiciones dogmáticas, textos de los Santos Padres, documentos del magisterio eclesiástico, etc. Yo creo que en este punto queda todavía mucho camino por recorrer.

2.5. *Reconstrucción en perspectiva feminista*

La segunda tarea de la metodología teológica feminista latinoamericana es la reconstrucción, la relectura de las tradiciones y los documentos considerados fundantes de la fe desde la perspectiva feminista de género, con categorías inclusivas e incorporando dimensiones olvidadas en el quehacer teológico patriarcal: la corporalidad, la interdisciplinarietà, la concepción unitaria de la realidad, la cotidianidad como espacio de la experiencia religiosa, la comunicación horizontal, la recuperación de los sentimientos, la espiritualidad mediada corporalmente, la centralidad de los símbolos como lenguaje propio de la experiencia y transmisión de la fe, la experiencia subjetiva e intersubjetiva como clave hermenéutica; la presencia del Espíritu, la vida de las mujeres como criterio de lectura de los textos.

Conjugando estas y otras claves, las teólogas latinoamericanas están llevando a cabo una fecunda y creativa reformulación de los grandes temas del cristianismo: antropología unitaria bajo la mediación del cuerpo; cosmovisión holística no compartimentada; discipulado de iguales no discriminatorio por razones de género, pero tampoco clónico, etc.

2.6. *Recuperación de la memoria histórica*

Deconstrucción y reconstrucción en ningún caso significan amnesia u olvido del pasado. Todo lo contrario: comportan la recuperación de la memoria histórica en su doble vertiente: la experiencia de los sufrimientos de las mujeres y también de sus luchas, su paciencia acompañada de su resistencia, su invisibilidad unida a su dinamismo interior, su impotencia y su fuerza histórica. Es a partir de ahí, y no desde una reconstrucción idealizada y novelada, como cabe la recuperación de la memoria de las antepasadas y la superación del fatalismo impuesto a las mujeres. La recuperación de la memoria histórica en clave feminista cuestiona radicalmente la normatividad de las tradiciones patriarcales opresoras. Frente a ellas hay que afirmar las tradiciones emancipatorias de las mujeres en la historia, pero sin caer en victimismos ni en heroísmos "femeninos".

La teología feminista latinoamericana subrayó desde el principio la praxis del cariño como elemento fundamental de la experiencia cristiana liberadora y

de la metodología teológica. Y creo que con razón. Pero debe entenderse bien. Ello no significa una feminización de la teología o una proyección de la concepción esencialista de los géneros. La praxis del cariño se entiende como un nueva forma de relación entre los hombres y las mujeres, superadora de las relaciones de dominación o regidas por el interés.

2.7. Teología ecofeminista

Dentro de la teología feminista latinoamericana, merece especial atención el actual desarrollo de la teología ecofeminista, que tiene su espacio privilegiado de reflexión en la revista *Con-spirando*. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología, editada en Santiago de Chile por un grupo de mujeres en clave interdisciplinar 38. La evolución del feminismo al ecofeminismo se produce justamente en el momento en que se toma conciencia de las estrechas conexiones entre las distintas formas de opresión y violencia, desde las producidas en el seno de la familia, en la sociedad y en la vida política, hasta las llevadas a cabo contra la naturaleza 39. Son las mujeres las primeras en caer en la cuenta de la relación intrínseca entre la violencia ejercida contra la naturaleza por el modelo de desarrollo antropocéntrico y la ejercida contra ellas por el modelo androcéntrico de organización política, económica, social, religiosa, familiar, educativa, etc. Al asociarse a la mujer con la naturaleza y al varón con la cultura, se deja la vía libre para la dominación de la mujer y de la naturaleza por parte del varón y de su modelo patriarcal de desarrollo. Sin embargo, esta relación opresiva no se presenta como forma de dominación, sino como proceso de liberación y humanización, como vehículo de integración de la naturaleza y de la mujer en el ámbito de la cultura y el desarrollo humano —siempre, claro está, bajo el prisma del varón—. La mujer, liberada de la naturaleza, es introducida en el mundo de la cultura, donde tiene lugar su plena liberación.

La teología ecofeminista de la liberación concreta todavía más las conexiones antes citadas, hasta descubrir las existentes entre la exclusión económica, social y política de las mujeres, sobre todo las negras, las campesinas y las indígenas, y la posesión de la tierra por parte de un reducido número de latifundistas. Son esas mujeres y esos niños los prioritariamente excluidos de los bienes que la tierra produce, los que se encuentran en primera línea de las amenazas contra el ecosistema y quienes sufren de manera directa los peligros de muerte procedentes de los desequilibrios ecológicos 40.

2.8. Interacción de perspectivas

¿No se aprecia en la teología feminista cierta tendencia a absolutizar categorías como "género" y "patriarcado" con descuido, o el menos minusva-

loración, de otras igualmente importantes en la teologías de la liberación como "clase", "raza", "etnia", "identidad cultural", etc.? Es necesario descubrir e identificar todas las discriminaciones, considerarlas de manera unitaria y no disgregadamente. Y a partir de ahí, coordinar las diferentes estrategias de lucha contra todas las formas de exclusión. Dentro de la marginación de la mujer, la teología feminista de la liberación debe poner el acento en la exclusión sufrida por las mujeres, los niños y las niñas afro-latinoamericanas, indígenas y campesinas.

A su vez, la teología ecofeminista debe tener una actitud vigilante para no caer en un doble peligro que constantemente le ronda: la sacralización del mundo de la naturaleza y la absolutización del mundo de la mujer. Por eso ha de aproximarse a ambos mundos críticamente.

3. Teología indígena

3.1. Una teología vieja y, a la vez, nueva

Es una de las tendencias más innovadoras del actual panorama teológico latinoamericano que está llamada a hacer aportaciones "revolucionarias" en el conjunto de la teología, ya que abre horizontes nuevos, preteridos, cuando no negados explícitamente, por la teología cristiana 54. La teología indígena, reprimida desde la época de la conquista, es la que mejor responde a la experiencia religiosa de las comunidades amerindias. Hoy se encuentra en pleno proceso creativo. El primer momento de dicho proceso consiste en la dignificación de las religiones indígenas, la recuperación de sus culturas originarias y la afirmación de su propia identidad. De todo ello tuvieron que despojarse muchos indígenas como condición necesaria para ser cristianos.

A este respecto creo que es aplicable a la teología cristiana la actitud que atribuye E. Galeano a la cultura dominante en relación con las culturas indígenas y negras:

...la cultura dominante (la teología cristiana dominante) admite a los indígenas y negros como objetos de estudio, pero no los reconoce como sujetos de historia; tienen folklore, no cultura; practican supersticiones, no religiones; hablan dialectos, no idiomas; hacen artesanías, no arte 55.

La teología indígena en cuanto sabiduría religiosa de los pueblos originarios de Amerindia hunde sus raíces en un pasado muy lejano y es, por tanto, más antigua que la teología cristiana. Sin embargo, la irrupción de las culturas y religiones indígenas en la sociedad y la Iglesia latinoamericana se inició hace treinta años. Por eso los indígenas tienen conciencia de ser al mismo tiempo antiguos y nuevos sujetos de la historia de las Américas. Durante la década de los

noventa se han celebrado tres Encuentros Latinoamericanos de teología indígena, que constituyen hitos históricos en el proceso de concientización de los pueblos indígenas abya-yalenses: en México el año 1991, en Panamá en 1993 y en Bolivia en 1997.

3.2. *Culturas indígenas, "lugares teológicos"*

Los propios cultivadores de la teología indígena la definen en los siguientes términos:

Es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, en el contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos... Es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial, sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia.

En la base de la teología indígena se encuentra la memoria histórica colectiva. A partir de ahí reconoce a las culturas indígenas como "lugares teológicos" y espacios de revelación del amor de Dios. Por eso intenta recuperar los mitos, ritos y utopías ancestrales como ámbitos privilegiados donde se encuentran las verdades fundamentales de la humanidad, la fuente de activación de la energía espiritual de los pobres y el principio de resistencia frente a la actual colonización occidental de signo neoliberal. Las experiencias y prácticas religiosas rituales que otrora fueron anatematizadas como idolátricas y supersticiosas por el cristianismo occidental —tanto el ortodoxo como el renovador—, hoy son reconocidas como paradigmas de espiritualidad y se compaginan armónicamente con las liturgias cristianas.

La defensa de la vida de todo lo viviente constituye su principal objetivo: plantas y animales, ríos y bosques, hombres y mujeres, personas y comunidades humanas. Espiritualidad y cotidianidad son dos de sus rasgos fundamentales. Es en la vida cotidiana donde se vive la experiencia de lo sagrado,

...la convivencia con la Pacha Mama-Madre Tierra, que constituye el Sacramento del amor de Dios Padre y Madre, criadora, providente, saturada de vida en su multiformidad, —afirma D. Llanque, sacerdote y teólogo indígena peruano— 56.

Entre las características de esta teología cabe citar las siguientes: cósmico-ecológica, ritualizada y celebrativo-festiva, mítico-simbólica, comunitaria; busca el equilibrio entre divinidad, naturaleza y comunidad; vive la experiencia de la contemplación en

medio de la creación; se realiza en un clima de diálogo pluralista, interreligioso, intercultural y transhistórico.

3.3. *Teologías indígenas plurales*

La teología indígena es tan plural como plurales son sus pueblos, culturas, religiones y espacios geográficos de ubicación: polares, de la Pradera, aridamericanos, mesoamericanos, caribeños, andinos, amazónicos, Cono Sur, australes, etc. Desde el Polo Norte hasta el Extremo Sur pueden distinguirse más de 500 pueblos con lenguas y culturas diferenciadas. Tales diferencias aparecen en la reflexión sobre las divinidades masculinas y femeninas. Con todo, todas tienen un aire de familia y poseen unas líneas teológicas afines.

Algunas de estas teologías se desarrollan en el marco de las teologías de la liberación. La Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo cuenta con teólogos y teólogas indígenas y anima importantes procesos teológicos en algunas zonas latinoamericanas.

3.4. *Riesgos y desafíos*

La teología indígena no se desarrolla de manera aislada y en estado puro. Avanza y madura al ritmo de los tiempos, que son cambiantes, y en contacto con otras teologías, religiones y culturas. Por eso no puede encerrarse en sí misma. Ha de responder a una serie de desafíos, que pueden resumirse en éstos:

—La reconstrucción del sujeto indígena como persona y pueblo, sobre todo en el momento actual en que se ve de nuevo amenazado por los intentos neoliberales de uniformidad cultural y económica.

—La importancia de la elaboración teórica y de la articulación metodológica, siempre en sintonía con el caminar del pueblo.

—El acceso sistemático a las propias fuentes de la sabiduría indígena.

—El saber compaginar la resistencia frente a los intentos de dominación cultural de la modernidad y la acogida de los aspectos humanizadores de ésta.

—El diálogo intercultural e interreligioso como exigencia de la civilización y la conciencia planetarias.

Junto a los desafíos debe estar atenta a los riesgos que puede correr y ante los que ha de tener una actitud vigilante y correctiva. He aquí algunos de ellos:

—El peligro de aislarse y convertirse en gueto. Procede, por ello, mantener una comunicación permanente con otras concepciones de la realidad.

—La sacralización de la propia cultura. Se requiere, entonces, sentido autocrítico y receptividad ante las críticas que vienen de fuera.

—La reconstrucción arqueológica en busca de la pureza religiosa. Es importante, según esto, tener una concepción dinámica y evolutiva de las culturas, religiones e identidades populares.

—El fundamentalismo en el acceso a los textos sagrados. Es necesario, en consecuencia, el recurso a la hermenéutica, constitutiva del discurso teológico.

—La reducción de la religión y la teología a solo rito, generalmente con sentido cíclico y sin referencia a la historia. Como correctivo, hay que atender a los aspectos éticos de las religiones indígenas.

4. Teología afro-latinoamericana

Es otra de las corrientes teológicas más vivas hoy en América Latina, que se desarrolla en torno a numerosas experiencias comunitarias y se elabora metodológicamente en centros de estudio e investigación y en publicaciones interdisciplinarias 57.

4.1. Conciencia de discriminación y despertar de la identidad cultural

El punto de partida de esta teología es la conciencia de discriminación cultural y religiosa en la sociedad y en las iglesias que tienen los pueblos afro-americanos por tres causas: el ser negros, el tener otras religiones y la práctica del sincretismo. La discriminación no constituye un fenómeno nuevo; comienza a principios del siglo XVI con la implantación del sistema colonial esclavista en Abya Yala, adonde fueron traídos negros africanos desposeídos de todo: dignidad, derechos, bienes materiales y espirituales, lenguas, religión e identidad cultural 58. Es entonces cuando comienza la resistencia de los negros frente al sistema esclavista y se inicia la teología negra en un sentido amplio.

Hay que esperar, sin embargo, hasta finales del siglo XX para que surja una reflexión sistemática sobre la experiencia de Dios en la historia multiseccular del pueblo negro en América Latina. Fue concretamente en 1985 cuando, bajo la iniciativa de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASSET), se celebró la Consulta sobre cultura negra y teología en América Latina en Nova Iguaçu, barrio de los suburbios de Río de Janeiro, que cuenta con una gran concentración de comunidades negras, víctimas de la discriminación racial y de la violencia policial. En ella se abordó la problemática de los negros/as en América Latina desde perspectivas complementarias: raza, clase, género y religión 59.

4.2. Crítica del fetiche de lo blanco

La teología afro-americana no nace para la defensa de ortodoxias, ni ancestrales ni actuales, sino como

afirmación de la vida y de los valores del pueblo negro. La recuperación de los valores religiosos y culturales de dicho pueblo, sus raíces históricas, sus profetas y mártires, constituyen una parte fundamental de su vida, la pasada y la presente. Sin ellos, la vida carece de sentido, ya que se configura en torno a una axiología impuesta desde fuera y ajena a la propia identidad.

Por eso, en el inicio del pensar teológico negro se hace una crítica radical del fetiche de lo blanco como modelo de identificación normativo y estructurante de lo humano. Es el momento de deconstrucción de una antropología etnocéntrica, que se eleva a la categoría de evidencia y se convierte en hecho inapelable. Tras la crítica de la normatividad de lo blanco, la teología negra acentúa el reconocimiento de la alteridad y la afirmación de la diferencia como principios de una identidad humana plural. Así se priva de toda base antropológica a las actitudes xenófobas y racistas.

El pensar teológico negro intenta descubrir la presencia liberadora de Dios en las diferentes manifestaciones de la negritud, que en el pasado fueron objeto de demonización. A la pluralidad étnica y racial de lo humano ha de responder religiosamente un "Dios plural". Quiere responder, a su vez, al grito de la injusticia sufrida por los negros de Abya Yala y a las exigencias de justicia de dicha comunidad.

4.3. Encuentro de espiritualidades y proyecto político

La teología negra considera compatibles la espiritualidad evangélica y la afro-americana. Ninguna de las dos es dualista, es decir, no establece compartimentos estancos entre materia y espíritu, interior y exterior, persona y comunidad, sagrado y profano, religión y cultura. Ambas se caracterizan, más bien, por la concepción unitaria, holística, de la realidad y del ser humano. La experiencia religiosa es vivida en la cotidianidad, en contacto con la naturaleza y en comunidad. La relación con Dios no tiene lugar en momentos aislados o en situaciones excepcionales, sino en cada momento de la vida, en cada experiencia humana.

La teología afro-latinoamericana lee los textos sagrados de las religiones ancestrales desde la Biblia y ésta desde aquéllos, en busca de la conciliación de los contenidos de unos y otros textos, a partir de la vivencia comunitaria de los valores de ambas tradiciones. Se aplica, por tanto, la circularidad hermenéutica.

La reflexión teológica de la comunidad afro-latinoamericana no se queda en la esfera religiosa. Tiene repercusiones en el ámbito sociopolítico y económico. ¿Cómo? Yendo a la raíz de la persona y proponiendo unos valores alternativos a los del neoliberalismo. De ello son bien conscientes las teólogas y los teólogos negros:

Nuestro proyecto político, tejido desde lo simbólico-cultural, tiene una realidad abarcante que subvierte la lógica mágica del neoliberalismo y apunta a valores que son vitales para la humanidad y dan respuestas a la pérdida de identidad y a la angustia existencial de la humanidad, en la medida en que nos afirma como persona con un valor en sí misma y no como unidad de producción, y concibe la tierra no como reserva de valor, de lucro, sino como espacio vital 60.

4.4. Algunos desafíos

También esta teología tiene ante sí importantes desafíos que no puede desatender:

—Cómo compaginar la pertenencia a la comunidad negra y a la comunidad cristiana, con universos simbólicos tan divergentes.

—Cómo asumir la doble herencia recibida: la de la cultura negra, fuente de su identidad, y la del cristianismo, impuesta por la fuerza y negadora de esa identidad.

—Cómo hacer posible la doble inculturación: de la fe cristiana en las tradiciones negras y de las religiones originarias en el cristianismo liberador.

—Qué hermenéutica aplicar a los textos propios de sus religiones.

—Cómo armonizar la fidelidad a las propias tradiciones con la apertura a otras distintas.

—Cómo compaginar la creencia en los dioses y las diosas de sus religiones y la fe en el Dios de Jesús.

—Cómo traducir la opción por los/as pobres/as como opción por la negritud, sin excluir de dicha opción otras situaciones de pobreza y marginación por razones de género, clase, etc.

—Cómo responder a las presiones de la globalización neoliberal y del pensamiento único que pretende uniformar las culturas y dominar las economías, eliminando la alteridad en todos los ámbitos de las comunidades afro-latinoamericanas.

5. Teología campesina ²

De la experiencia conflictiva y dialéctica de los campesinos con la tierra surge la teología campesina, una teología que logra superar algunas de las claves románticas de la teología ecológica. Tiene su raíz en la teología bíblica de la tierra, recurre a los mitos como portadores de utopía y esperanza. Está radicada

en las culturas y costumbres campesinas que buscan la recuperación de los valores de la solidaridad y el compartir. Intenta descubrir las dimensiones liberadoras de la religiosidad campesina, al tiempo que se muestra autocrítica de las perversiones de dicha religiosidad. Valora la experiencia comunitaria del trabajo de la tierra. Deconstruye la concepción idílica que suele tenerse de la tierra, sobre todo cuando no se vive en relación directa con ella ni se vive de su trabajo; concepción que no se corresponde con la cruda realidad. Propone modelos alternativos de convivencia, cultivo y reparto de los bienes de la tierra. El trabajo en y con la tierra es concebido como trabajo solidario y cooperador, no explotador ni de las personas que la trabajan ni de la tierra trabajada. Un trabajo donde impera el valor de uso sobre el de cambio.

El primer momento de la teología campesina es el análisis crítico de la realidad: cómo viven las comunidades y los pueblos campesinos; cuál es su organización; cómo es su economía; qué valores priorizan; qué mecanismos emplea el modelo neoliberal para someter a los campesinos, apropiarse de la tierra y del fruto del trabajo; cómo el sistema destruye sus valores originarios e impone sus valores utilitarios; cómo sustituye el tejido comunitario y solidario de vida por modelos competitivos generadores de insolidaridad. Y todo esto en el contexto de globalización. En un segundo momento se pregunta por la articulación entre fe y vida en las comunidades campesinas, entre el seguimiento de Jesús de Nazaret la resistencia en el seno de la doble conflictividad en que viven los campesinos: con sus depredadores y con la propia tierra. El tercer momento de la reflexión es la teología de la tierra en las distintas tradiciones: bíblica, indígena, afroamericana, y en la historia de la teología cristiana. El cuarto momento desemboca en la praxis, en una práctica libertadora y solidaria con la lucha de los campesinos y de las campesinas.

Estos cuatro momentos de la teología campesina de la liberación están presentes en la *Plegaria a un labrador*, de Victor Jara:

“Levántate y mira la montaña,
de donde viene el viento, el sol y el agua,
tú que manejas el curso de los ríos,
tú que sembraste el vuelo de tu alma;
levántate y mírate las manos
para crecer, estréchala a tu hermano;
juntos iremos unidos en la sangre,
hoy es el tiempo que puede ser mañana.

Líbranos de aquel que nos domina en la miseria,
Tráenos tu reino de justicia y de igualdad;
Sopla como el viento a la flor de la quebrada,
Limpia como el fuego el cañón de tu fusil.

Levántate y mírate a las manos
Para crecer, estréchala a tu hermano;
Juntos iremos unidos en la sangre
Ahora y en la hora de nuestra muerte, amén”.

² Cf. M. de Barros, *La Biblia e a luta pela terra*, São Paulo, 1982; M. de Barros y J. L. Caravias, *Teología de la tierra*, Madrid, 1988; J. L. Caravias, *Religión campesina y liberación*, Indo-American Press, Bogotá, 1978; *ibid.*, *En busca de la tierra sin mal. Movimientos campesinos en el Paraguay*, Indo-American Press Service, Bogotá, 1982; Conferencia Nacional de Obispos Brasileños (CNBB), *Igrejas e problemas da terra*, Petrópolis, 1981; *ibid.*, *Terra de Deus, terra de irmaos*, Brasilia, 1986.

6. Teología y economía

6.1. El debate teológico entre capitalismo y socialismo

El nuevo paradigma teológico latinoamericano, consecuente con la opción por los pobres que le inspiraba y con la utilización de la mediación socioanalítica, no fue ajeno a la realidad económica. Los aspectos económicos estuvieron muy presentes en las obras fundantes de dicho paradigma y en otros escritos igualmente relevantes 41. Los teólogos se inspiraban en los sociólogos y economistas de la teoría de la dependencia, que constituía una alternativa a la teoría del desarrollo, entonces hegemónica en el continente. A partir de ahí establecieron la relación causa-efecto entre el desarrollo de los países del Norte y el subdesarrollo de los del Sur, y entraron en el vivo debate teológico-político-económico sobre "capitalismo y socialismo", decantándose por la alternativa socialista. En ese debate desempeñó un papel importante el movimiento "Cristianos por el Socialismo", que contribuyó al desbloqueo ideológico de la incompatibilidad entre el cristianismo y el marxismo, y defendió la convergencia cristiano-marxista desde la perspectiva ética y en el horizonte de la praxis liberadora 42.

6.2. Ante la globalización neoliberal

A las primeras reflexiones teológico-económicas siguió un tiempo de silencio —de afasia, diríamos mejor—, que coincidió con el repliegue del nuevo paradigma a cuestiones intrarreligiosas. Pero el problema no podía permanecer oculto por mucho tiempo, sobre todo cuando, tras el fracaso del desarrollismo, se impuso otro modelo económico más severo, el neoliberalismo, y otra estrategia geopolítica, la globalización, que no sólo han fomentado la marginación de determinados sectores sociales, sino que han extendido la franja de exclusión a pueblos y continentes enteros. Así lo ha reconocido recientemente en un foro empresarial argentino el que fuera Secretario General del Fondo Monetario Internacional durante trece años, Michel Camdessus:

La globalización se suele acompañar de una creciente desigualdad en la distribución del ingreso y hasta ahora hemos fallado prácticamente en corregir estas crecientes desigualdades... América Latina tiene lamentablemente el récord mundial y poco envidiable de la incidencia de la desigualdad... Ése es el lujo que se dan los directores del Fondo, sobre todo los europeos.

En el mismo Foro propuso poner de moda de nuevo la palabra "redistribución" y, antes que eso, conceder la máxima importancia a "la lucha contra la pobreza, incluso en países ricos", ya que en un mundo

que se globaliza, concluyó, "la pobreza es el riesgo máximo del sistema" 43.

6.3. Relevancia teológica de la economía

En este nuevo escenario, se ha redescubierto la importancia y significación de la economía, hasta convertirse en cuestión central de la realidad latinoamericana y en uno de los núcleos fundamentales de la reflexión teológica. Se estudian en profundidad —más allá de las meras apariencias— las relaciones entre las prácticas y los discursos religiosos y las prácticas y los discursos económicos 44. En el primer nivel del análisis se constata que la economía es un sistema de creencias y opera como religión económica. La economía posee presupuestos teológicos. Asimismo, la teología opera siempre, de manera más o menos consciente, dentro de una determinada concepción religiosa. Por ello, a la economía se le reconoce, en el nuevo paradigma, relevancia teológica y se le concede prioridad en todos los ámbitos de la reflexión cristiana.

Los propios teólogos neoliberales describen la economía de mercado con las características propias de una religión. Hablan de las "raíces evangélicas del capitalismo" y enfatizan la afinidad entre la tradición judeocristiana, la economía de mercado y la democracia. El mercado aparece a sus ojos como un nuevo ámbito de lo sagrado y como historización del reino de Dios. El capital se presenta como un medio eficaz para expandir el reino de Dios. Los empresarios se consideran enviados, como el profeta Isaías y Jesús de Nazaret (Is. 61,1-2; Lc. 4,16-21), a anunciar la buena noticia a los pobres, aliviar los sufrimientos de los hermanos y procurar la expansión de su libertad. La *Business Corporation* constituye la encarnación de la presencia de Dios en este mundo. Éste es el planteamiento de M. Camdessus y de M. Novak, entre otros. He aquí un testimonio de este último:

Por muchos años uno de los textos preferidos de la Escritura era Isaías 53,2-3: 'Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlos se tapaban la cara: despreciado, lo tuvimos por nada'. Quisiera aplicar estas palabras a la *Business Corporation* moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo 45.

La religión del mercado tiene sus dogmas que deben aceptarse sin discusión; su dios, el Capital, en quien hay que creer; sus lugares sagrados, los bancos, que hay que frecuentar; sus sacramentos, los productos comerciales, que hay que consumir; sus textos sagrados, donde se contiene la doctrina económica ortodoxa; sus leyes, que no pueden transgredirse; su ética individualista de la competitividad y del lucro

sin límite, que impone el darwinismo social; sus acciones sagradas, el sacrificio de la vida de los pobres y de la naturaleza. Así lo describe J. de Santa Ana:

Se trata de una violencia sacrificial. Los sectores populares desempeñan el papel de chivo emisario que permite el bienestar de las minorías que viven en la opulencia. Es un sacrificio que purifica a la sociedad; mejor dicho, que purifica a los ricos... Esta violencia, impuesta por las 'leyes del mercado', surge como una exigencia exterior a la vida humana. Por lo tanto, trascendente. Proviene de algo numinoso, que atrae... y que fascina. No obstante, al mismo tiempo, constituye una terrible amenaza: ¡cuidado con entrar al mercado sin observar sus imperativos, sus leyes de marketing! 46.

El carácter idolátrico de esta religión es objeto de desenmascaramiento teológico.

6.4. *Crítica teológica de la racionalidad económica*

La crítica teológica se dirige al carácter reduccionista de la economía burguesa, que se orienta a la búsqueda del lucro financiero y es ajena a la creación de condiciones de vida más favorables para todos los pueblos. Pone el énfasis en que "las prácticas económicas burguesas expresan creencias que caracterizan una religión idolátrica" 47. Muestra que los problemas económicos deben ser resueltos a partir de definiciones políticas que fomenten actitudes y prácticas de solidaridad real y efectiva. Subraya el carácter radicalmente ético de la economía, en contra de Milton Friedman y los neoliberales, para quienes la economía es neutra y nada tiene que ver con los principios morales.

Esta crítica nada tiene de ingenua ni se realiza desde fuera, sino que parte de la propia realidad económica y de las orientaciones que establecen las grandes líneas de las prácticas de producción, mercado, distribución, investigación tecnológica, etc. La racionalidad económica se sustenta en la eficiencia y la competitividad, que se convierten en valores supremos y criterios decisivos para juzgar sobre la validez del resto de los valores. Lo que es eficiente y competitivo se considera bueno, necesario y útil. De la eficiencia se pasa a la bondad, de la bondad a la necesidad y de la necesidad a la utilidad. Ésta se constituye, entonces, en exigencia ética última. Ahora bien, Hinkelammert se pregunta si la racionalidad económica es tan racional como parece y si la eficiencia es tal. Y responde con un símil muy expresivo:

Somos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar con más rapidez la rama sobre la cual está sentado. Caerá primero, pero habrá ganado la carrera por la eficiencia.

Y concluye con gran lucidez: Mientras celebramos la racionalidad y la eficiencia, "estamos destruyendo las bases de nuestra vida" 48.

6.5. *El Dios de la vida y las condiciones materiales de existencia*

Uno de los núcleos fundamentales en la reflexión sobre las relaciones economía-teología es el Dios de la vida, de profunda raíz bíblica y patristica 49, y en plena sintonía con la situación de miseria de las mayorías populares. La fe de las personas amenazadas por una muerte injusta y prematura en el Dios de la vida constituye un impulso para luchar por mejores condiciones de vida. Como dijera san Ireneo, la gloria de Dios es la vida del ser humano o, según la traducción de monseñor Romero, la vida del pobre. Éste es el lugar de encuentro entre teología y economía. Porque el Dios de la vida no es sólo el Dios de la vida eterna, de la vida espiritual, como afirma la teología conservadora; es el Dios de toda vida, de la vida humana en toda su plenitud y de la vida de la naturaleza en su integridad, el Dios de los elementos materiales de la vida.

El Dios de la vida remite derechamente a la opción por los pobres, pero ésta debe tener un contenido integral: alimento, vestido, salud, educación, y no quedarse en el simple consuelo espiritual, o en las llamadas a la resignación, o en el reconocimiento de la propia contingencia humana. Como afirma Hinkelammert,

...no se puede tener una opción preferencial por los pobres sin tener una opción sobre la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana.

Ahora bien, sigue diciendo,

...la economía es... el ámbito de la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana 50.

Por tanto, la incorporación de la economía en el ámbito de la fe y su recuperación en la reflexión teológica no responden a una moda; son inherentes a la fe en el Dios de la vida.

7. Teología desde la perspectiva ecológica

Otra de las perspectivas en la que se ubica hoy la teología latinoamericana es la ecología, ausente en los inicios y los primeros desarrollos del nuevo paradigma. La teología apenas ha mostrado interés por la ecología, al entender que era una materia ajena al ámbito específico de su reflexión, Dios, y por creer

que su lugar de estudio eran las ciencias de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza.

La teología moderna, inspirada en el giro antropológico del Renacimiento y de la Ilustración, ha intentado responder, desde la fe, a los principales interrogantes del ser humano sobre el sentido de la existencia y a los desafíos planteados por la modernidad al cristianismo, pero me parece que ha descuidado, o al menos no ha prestado la debida atención a los desafíos que provenían del hogar común de todos los seres humanos, que es la naturaleza, y no ha sido crítica con el modelo científico-técnico de desarrollo.

Algo parecido puede decirse de la nueva teología latinoamericana. Desde el comienzo intentó responder a los desafíos planteados por el mundo de la pobreza como hecho mayor del continente y escuchar el grito de los oprimidos traduciendo la salvación de Cristo como liberación integral de todas las esclavitudes. Sin embargo, no incorporó en su discurso el grito de la Tierra sometida a la dominación del ser humano sin piedad, que se cree su dueño y señor, y amenazada de extinción por la lógica calculadora e inmisericorde del actual modelo socioeconómico.

La causa última de esta ausencia es, a mi juicio, la concepción antropocéntrica de la realidad, propia de la teología cristiana y de la filosofía occidental, que sitúa al ser humano en el ámbito de los fines y a la naturaleza en el de los medios. En consecuencia, se considera que la razón de ser de la naturaleza no está en ella misma, ni en su propia existencia o su vida, sino en el servicio al ser humano; servicio que, por la acción depredadora de éste, se torna servidumbre y sumisión. El antropocentrismo en la concepción de la realidad tiene sus efectos en la concepción de la liberación, que se centra en el ser humano y excluye a la naturaleza del ámbito salvífico-liberador.

Ésta ha sido la lógica dominante en el discurso teológico latinoamericano hasta hace algo más de una década, en que el horizonte de la reflexión se ha abierto a la ecología, pero no como algo lateral a la vivencia de la fe o a la reflexión cristiana, o como un vacío que había que llenar dada la importancia concedida hoy a los problemas medioambientales, ni siquiera como tema nuevo, sino como uno de los momentos fundantes del "ser religioso" y uno de los núcleos fundamentales del pensar teológico.

La teología en perspectiva ecológica sitúa en el mismo plano al ser humano y a la naturaleza. Ambas son creación e imagen de Dios. Es sensible por igual al grito de los pobres y al grito de la Tierra, y quiere colaborar en la curación de las heridas de ambos. Éste es el planteamiento de L. Boff, uno de los más creativos del actual panorama teológico, que abre nuevos horizontes de cara al futuro. Intentaré resumir a continuación de manera objetiva las líneas básicas del nuevo enfoque 51.

La nueva reflexión empieza por cuestionar la supuesta fuerza emancipadora del paradigma científico-técnico de la modernidad, pues ni es universalizable ni es integral. Salva a quienes ya están

salvados —una minoría privilegiada—, y sólo en su aspecto material, dejando insatisfechas amplias zonas del ser humano, y condena a unas condiciones inhumanas de vida a quienes el sistema ha colocado previamente en los márgenes —la mayoría en el Tercer Mundo—. El carácter discriminatorio y excluyente del paradigma de la modernidad vuelve a aplicar en el terreno del desarrollo-subdesarrollo humano la vieja máxima excluyente del cristianismo: "fuera de la civilización científico-técnica no hay salvación". Estamos ante un paradigma insolidario a nivel humano y ecológico, porque genera desigualdad y muerte en la humanidad y en la naturaleza.

El ser humano —asevera Boff— puede ser el Satán de la Tierra, él que fue llamado a ser su ángel de la guarda y celoso cultivador. Ha demostrado que, además de homi-cida y etno-cida, puede transformarse también en biocida y genocida 52.

La teología en clave ecológica critica la concepción optimista del mundo basada en la idea de "progreso infinito" en las dos direcciones: infinito en recursos e infinito en cuanto al futuro. Porque está más que comprobado que los recursos son limitados y que el crecimiento indefinido en el futuro es imposible.

Por eso propone un cambio de paradigma como condición necesaria, y no sólo suficiente, para la supervivencia del planeta y de la humanidad. Es el paso del antropocentrismo, que excluye a la naturaleza, al cosmocentrismo, que incluye al ser humano. El nuevo paradigma entiende la realidad de manera unitaria, holística. Precisamente la ecología se entiende como un saber sobre las interconexiones e interdependencias de todo con todo.

En el nuevo paradigma, el ser humano no se encuentra en competencia con la naturaleza sino en diálogo y comunicación simétricos. Sus relaciones ya no son de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto. El ser humano y la naturaleza conforman un entramado de relaciones multidireccionales caracterizadas por la interdependencia y no por la autosuficiencia. Se establece, así, un pacto entre todos los seres del cosmos, basado en una religación no opresora, y regido por la solidaridad cósmica y la fraternidad-sororidad sin fronteras ni gremialismos. La divinidad se entiende también como un haz de relaciones, como Realidad pan-relacional.

A partir de aquí, el imperativo ético por excelencia consiste en la defensa por igual de los derechos y la dignidad de la Tierra y los derechos y dignidad de los seres humanos, en la lucha por la justicia ecológica y la justicia social, en la liberación del ser humano y de la Tierra.

Una importante aportación a esta teología es la idea de *intuición cosmoteándrica*, desarrollada por R. Panikkar, para quien la realidad está constituida por tres dimensiones entrelazadas, relacionadas intrínsecamente, imbricadas inter-in-dependientemente: lo cósmico, lo humano y lo divino. No se trata de tres modos de una realidad monolítica, como

tampoco de tres elementos de un sistema pluralista. Las tres constituyen el todo. Entre Dios, el cosmos y el ser humano no hay competencia por ocupar el centro del mundo, sino sintonía y pluricentralidad. Las tres dimensiones tienen su centro en cada momento de la libre interacción. La intuición cosmo-teándrica señala el camino por el que ha de transitar la concepción holística que ya empieza a aflorar 53.

El actual enfoque ecológico ensancha el campo del nuevo paradigma latinoamericano y lo abre a otras disciplinas, a otros discursos científicos, los que tienen que ver con la tierra, el cosmos, la vida, el ser humano: antro-pología, geo-logía, bio-logía, cosmo-logía, eco-logía, bio-ética, etc.

8. Nuevos sujetos, nuevos principios, nuevas categorías de las teologías de Abya-Yala

Es aquí donde se ha producido la gran revolución, incruenta por cierto, al menos por parte de los nuevos sujetos de las transformaciones que se están produciendo en Abya-Yala. A esto sí puede llamarse la revolución de la subjetividad. Quienes no eran considerados personas, quienes estaban fuera de la órbita de la dignidad, quienes se veían privados de derechos y sólo tenían deberes, se tornan personas, *sujetos en plenitud*: las mujeres, los indígenas, los afrolatinoamericanos, los campesinos y las campesinas, los excluidos del modelo económico dominante, los niños y niñas de la calle, la tierra.

Quienes fueron acusados de irracionales (conforme a las categorías de la razón instrumental, científico-técnica, dominadora de otros pueblos y depredadora de la naturaleza), se tornan *poseedores de otra racionalidad más auténtica y radical*: la simbólica, la utópica, la imaginativa, la convivial, la solidaria. Quienes fueron acusados de agresivos, violentos, se muestran *tolerantes* con otras formas de vida y con otras creencias, y resisten activa, pero pacíficamente, a las agresiones del modelo neoliberal y de la globalización excluyente que viene del Norte y del "mundo civilizado".

Quienes fueron considerados ignorantes, incultos, atrasados, se autodescubren *poseedores de una sabiduría* que viene de lejos y trasciende los saberes modernos y postmodernos. Quienes fueron acusados de carecer de filosofía, vienen haciéndose desde siglos, a través de sus mitos, historias, leyendas y tradiciones orales, las *grandes preguntas sobre el sentido de la vida y de la muerte*, de la existencia humana y de su lugar en el universo, y responden a esas preguntas a través de unas prácticas y un estilo de vida que dé sentido a la vida amenazada de sin-sentido por doquier.

Quienes fueron acusados de paganos e irreverentes con la trascendencia, viven a diario la experien-

cia del Misterio y se muestran respetuosos *de la sacralidad de la Tierra*, a quienes reconocen como Madre y con la que conviven armónicamente sin violencias. Quienes fueron tildados de inmorales, fuera de toda ley, divina y humana, se tornan *sujetos morales*, con responsabilidad, con capacidad de actuar libremente. Quienes fueron acusados de comportamientos aberrantes, se tornan sujetos religiosos que viven experiencias religiosas en profundidad. Quienes fueron acusados de vivir fuera de la civilización y de ir contra el rumbo de la historia (de la idea de historia según las categorías de la evolución) se tornan sujetos históricos, tejedores y constructores de su propia historia. Quienes fueron considerados idólatras, acusados de vivir bajo todo tipo de supercherías, demuestran a los creyentes racionales, el nivel profundo de su espiritualidad y la gratuidad de su experiencia de lo sagrado.

Quienes fueron excluidos de la pertenencia a la Iglesia por sus creencias politeístas, son hoy *sujetos eclesiales* de pleno derecho y se encuentran en el centro de la comunidad cristiana ejerciendo funciones ministeriales al servicio del anuncio del evangelio de la liberación, de la justicia, de la paz y de la libertad. Quienes fueron excluidos del mundo sacramental por estar contaminados de ritualidad pagana, se tornan *sujetos sacramentales*, portadores de gracia, mediadores de salvación. Quienes vivieron al margen del conocimiento teológico y fueron sostenidos en la "ignorancia religiosa" se convierten en *sujetos teológicos* que reformulan creativamente la fe, la esperanza y la caridad, hablan de Dios y a Dios, a partir de sus experiencias personales y comunitarias de sufrimiento y de lucha en su propio lenguaje, con sus propias categorías, en plena sintonía con la Tradición y con sus tradiciones religiosas y culturales.

Cuando decimos "nuevos sujetos", conviene aclarar que son nuevos, para nosotros, porque fueron sujetos desde antiguo, aunque la cultura occidental no les reconociéramos como tales.

Los nuevos sujetos viven experiencias nuevas: en su relación con la tierra, con sus semejantes, con las religiones ancestrales, con sus raíces, con sus antepasados; en su actitud hacia la civilización científico-técnica que no ha respetado sus formas de vida, y con la globalización, que se ha comportado tan inhumanamente con ellos, con la sociedad patriarcal, que ha discriminado a las mujeres hasta su invisibilización. Son experiencias de sufrimiento, la mayoría de las veces interiorizado, vivido en silencio silenciado, acallado con la represión y las amenazas de muerte; experiencias de lucha comunitaria, de resistencia solidaria.

Las nuevas experiencias de los nuevos sujetos dan lugar a la propuesta de nuevos principios teológicos: Liberación; Misericordia, Vida; Tierra; Cosmos; Esperanza; Opción por los Pobres; Dios de Vida, Diálogo Interreligioso, Solidaridad, Interespiritualidad, Sujeto que Grita, Holismo, y de nuevas categorías de análisis: género, etnia, comunidad, pueblo, redes, tejidos, tapiz, proceso histórico, praxis, espiri-

tualidad, patriarcado, autonomía, globalización, pluralismo religioso.

Los nuevos sujetos teológicos se abren a nuevas disciplinas con las que inter-comunicarse e interactuar: ciencias sociales, antropología cultural, etnohistoria, ciencias de la vida, ciencias de las religiones (filosofía de la religión, antropología religiosa, fenomenología de la religión, historia de las religiones, sociología de la religión, psicología de la religión, pedagogía de la religión, etc.). Son todas ellas disciplinas que amplían los horizontes del quehacer teológico más allá de los estrechos límites nocionales de las teologías confesionales.

9. El desafío del pluralismo religioso

No vivimos en tiempos de religión única, sino de pluralismo religioso, lo que exige renunciar a la teología de la religión única. América Latina es hoy un continente religiosamente plural, con un pluralismo cada vez más acusado. El cristianismo sigue siendo la religión hegemónica, pero no tiene el monopolio de la experiencia religiosa. Hay un crecimiento, lento, pero gradual, de otras religiones: indígenas, espiritistas, musulmana, nuevas religiones, etc.

Hoy no es posible vivir instalados en la teoría exclusivista del "fuera de la iglesia no hay salvación", como pretenden todavía algunos jerarcas de nuestras iglesias. Tampoco parece coherente defender la teoría inclusivista, que defiende la centralidad y la universalidad de la salvación cristiana para todos los creyentes de todas las religiones, a quienes se tiende a considerar "cristianos anónimos". La teoría inclusivista exige a las religiones no cristianas aceptar la mediación salvífica de Cristo. Y eso supone una falta de respeto hacia la identidad de cada una de las religiones y una falta de reconocimiento de su dimensión soteriológica. Desde esa posición resulta difícil, por no decir imposible, activar procesos de diálogo interreligioso, y más difícil todavía poner en marcha cualquier proyecto de teología ecuménica de las religiones.

El actual pluralismo religioso reclama un diálogo entre las religiones, pero no tanto para llegar a acuerdos doctrinales o a establecer un culto común —lo cual no sería una aportación positiva—, cuanto para descubrir la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia, la pluralidad de caminos de salvación y la pluralidad de respuestas de la humanidad a esas manifestaciones. Un diálogo en el que las religiones se encuentren en situación de igualdad, no se encierren en la problemática exclusivamente religiosa, y se hagan co-responsables de los problemas de la humanidad. El diálogo debería desembocar en la elaboración de una teología ecuménica de las religiones que recupere los elementos liberadores presentes en

todas las tradiciones religiosas, y no sólo de una teología cristiana de la liberación³.

No vivimos en tiempos de cultura única, sino de pluralismo cultural, lo que exige renunciar a la teología culturalmente monocéntrica. América Latina es un rico mosaico de culturas. Pero cada cultura no puede encerrarse en su caparazón y aislarse del resto de las culturas. La identidad cultural debe compaginarse con la apertura a otras culturas, y la apertura requiere una actitud permanente de diálogo que debe llevarse a cabo en igualdad de condiciones, sin jerarquizaciones culturales previas. La nueva dinámica en la relación entre culturas es la *interculturalidad* como estilo de vida, forma de comunicación, modelo de convivencia, actitud ética. Esto debe traducirse en una nueva epistemología y en un nuevo método filosófico y teológico⁴.

Actualmente se están dando pasos importantes hacia la elaboración de una teología liberadora de las religiones en América Latina. La Comisión Teológica de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo en América Latina ha iniciado un proyecto de largo alcance en esta línea con el objeto de hacer teología no desde la postura inclusivista, sino desde el pluralismo religioso, facilitar la recepción positiva de la teología pluralista en América Latina y posibilitar el diálogo entre ella y la teología de la liberación que se elabora allí.

El proyecto tiene programadas cinco obras. La primera acaba de publicarse bajo el título *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (Verbo Divino, Quito, 2003). Tras unos datos estadísticos sobre las religiones en América Latina (F. Damen) y un análisis de la intolerancia religiosa en la historia de América Latina (A. Lampe), se exponen en ella los distintos desafíos que el pluralismo religioso y cultural plantea a la teología latinoamericana en general (F. Teixeira), a las diferentes teologías emergentes en América Latina como las indias (D. Irrarázabal), las afroamericanas (A. Aparecido da Silva), la feminista de la liberación (L. Tomita), y a la espiritualidad (J. Ma. Vigil). El pluralismo religioso y cultural aparece se presenta como el nuevo eje de teología de la liberación (M. Barros). El libro recoge la madrugadora contribución de Paul Knitter a la teología de las religiones en su emblemático y pionero artículo "Un diálogo necesario: entre la teología de la liberación y la teología del pluralismo", aparecido por primera vez en 1987.

³ A la elaboración de una teología liberadora de las religiones he dedicado varios trabajos, entre los que cabe citar: J. J. Tamayo, "Las religiones en tiempos de globalización", en *Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002; *Ibid.*, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003; *Id.*, "Fundamentalismo y diálogo interreligioso": *Vida y Pensamiento*, No. 21, 1 (2003) (San José).

⁴ Cf. A este respecto los trabajos de R. Fornet-Betancourt, pionero de la filosofía intercultural, con especial atención a la filosofía en América Latina: *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001; *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, 2003.

Estamos ante uno de los más importantes desafíos que tiene que dar lugar a cambios profundos en el paradigma de la teología de la liberación. Ésta es, a mi juicio, uno de los nuevos caminos por los que han retransitar con decisión y sin demora las actuales teologías de Abya-Yala que aquí he analizado.

Notas

35 Cf. Ma. P. Aquino (ed.), Ma. P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, DEI, San José (Costa Rica) 1992; Ma. P. Aquino y E. Tamez, *Teología feminista latinoamericana*, Ediciones Abya-Yala, Quito 1998; M.-L. R. Brandao, "Género e experiencias das mulheres", en Varios, *Teologia aberta ao futuro*, SOTER-Loyola, São Paulo 1997, 155-165; I. Gebara, "Construyendo nuestras teologías feministas": *Tópicos '90* (septiembre 1993) (Chile); *ibid.*, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1994; M. Lagarde, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Horas y Horas, Madrid 1996; M.-J. F. Rosado Nunes, "Género, saber, poder e religião", en M. Fabri dos Anjos (org.), *Teologia e novos paradigmas*, SOTER-Loyola, São Paulo 1997, 89-104; E. Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer. Entrevistas*, DEI, San José (Costa Rica) 1986; *ibid.*, *Las mujeres toman la palabra. Entrevistas*, DEI, San José (Costa Rica) 1989; *ibid.*, *La sociedad que las mujeres soñamos*, DEI, San José 2001; A.-Ma. Tepedino y Ma. Pilar Aquino, *Entre la indignación y la esperanza. Reporte sobre el II Encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas*, Río de Janeiro, diciembre 1993; L.-E. Tomita, "A teología feminista no contexto de novos paradigmas", en Varios, *Teologia aberta ao futuro*, SOTER-Loyola, São Paulo 1997, 141-154; Varias, *El rostro femenino de la teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1985; E. Voula, *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación*, IEPALA, Madrid 2000. Me he ocupado de la teología feminista latinoamericana en: J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella 2000, 131-134; *ibid.*, *La teología de la liberación*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid 1990, 21-23; *ibid.*, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo 1994, 96-109; *ibid.*, *Teología, pobreza y marginación. Una reflexión desde Europa*, PPC, Madrid 1999, 81-114.

36 "La reflexión que presento está necesariamente marcada por mi condición de mujer latinoamericana, por mi opción de vida, por mi situación de intelectual, por lo que mis ojos ven, mis oídos oyen, mis sentidos sienten y mi razón relaciona. Mi aproximación al tema es, por tanto, limitada. Intento simplemente comunicar y compartir cómo vivimos nosotras el anuncio de la buena noticia a los pobres, y en especial a las mujeres pobres de América Latina", cf. I. Gebara, "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre", a. c., 464; *ibid.*, "A dimensão feminina na luta

dos pobres": *Revista Eclesiástica Brasileira* (junio-julio 1985).

37 Cf. I. Gebara, "Aportes para una teología feminista", a. c.; E. Tamez, "Hermenéutica feminista de la liberación. Una mirada retrospectiva", en Ma. P. Aquino y E. Tamez, *Teología feminista latinoamericana*, Abya-Yala, Quito 1998, 78-109.

38 Cf. M. Inácia D'Avila y N. Vasconcelos (orgs.), *Ecología, feminismo, desenvolvimento*, EICOS/AFRJ 1 (1993); E. Galeano, *Seis historias de mujeres pobres narradas por ellas mismas*, Buenos Aires 1994 (inédito); I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid 2000; O. Maduro, *Mapas para a festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise do conhecimento*, Vozes, Petrópolis 1994; R. Radford Ruether, *Gaia y Dios: una teología ecofeminista de la recuperación de la Tierra*, DEMAC, México 1993.

39 Cf. Rosa Domingo Trapasso, "Ecofeminismo: revisando nuestra conexión con la naturaleza": *Conspirando* 4 (1993) 3.

40 Coincido a este respecto con I. Gebara, para quien "la problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase, y por consiguiente no puede ser estudiada como disciplina aislada de la problemática social mundial en la cual vivimos", *Intuiciones ecofeministas*, op. cit., 25.

41 Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 14^a ed.; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973; J.-L. Segundo, "Capitalismo-socialismo: cruz teológica", *Concilium* 96 (1974); I. Ellacuría, "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", *Concilium* 125 (1977), a. c.

42 Cf. P. Richard, *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*, Sígueme, Salamanca 1976.

43 Tomo las declaraciones del diario peruano *La República* (Lima) 9 de julio de 2000, pág. 16.

44 Cf. H. Assmann y F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia y teologia*, Vozes, Petrópolis 1989; E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella 1993; F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978; *ibid.*, *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*, DEI, San José (Costa Rica) 1991; *ibid.*, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José (Costa Rica) 1995; *ibid.*, *El mapa del emperador*, DEI, San José (Costa Rica) 1996; *ibid.*, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José (Costa Rica) 1998; F. Hinkelammert (comp.), *El huracán de la globalización*, DEI, San José (Costa Rica) 1999; J. Mo Sung, *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, DEI, San José (Costa Rica) 1991; *ibid.*, *Teología y economía*, Nueva Utopía, Madrid 1996; *ibid.*, *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999; J. de Santa Ana, *La práctica económica como religión. Crítica teológica de la economía política*, DEI, San José (Costa Rica) 1991. La revista *Pasos*, editada por el DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones) de San José (Costa Rica), es uno de los mejores espacios de reflexión en torno a la relación entre economía y teología.

45 Tomo el testimonio de F. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José (Costa Rica) 1987, 180.

46 J. de Santa Ana, "Coste social y sacrificio a los ídolos": *Pasos* No. 6 (1986) 4-5.

47 J. de Santa Ana, *La práctica económica como religión*, op. cit., 12.

48 F. Hinkelammert, *El mapa del emperador*, DEI, San José (Costa Rica) 1996, 13.

49 Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, CEP, Lima 1982.

50 F. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, op. cit., 259.

51 Cf. L. Boff, *Ecología, mundialização, espiritualidade. A emergência de um nuovo paradigma*, Atica, São Paulo 1993; *ibid.*, "Teología de la liberación y ecología: ¿alternativa, confrontación o complementariedad?": *Concilium* 261 (1995) 93-105; *ibid.*, "Las tendencias de la ecología": *Pasos* No. 68 (1996) 1-9; *ibid.*, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 21997; J.-J. Gómez Hinojosa, "De la ecología a la ecofilia. Apuntes para una ecología liberadora": *Pasos* No. 30 (1990); *ibid.*, "¿Está viva la naturaleza?": *Pasos* No. 38 (1991); F. Mires, *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*, DEI, San José (Costa Rica) 1993; J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca 1987; J.-J. Tamayo, *Leonardo Boff. Mística, ecología y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. También: H. Assmann, "Ecoteología: um ponto cego do pensamento cristão", en Varios, *Teología aberta ao futuro*, SOTER-Loyola, São Paulo 1997, 192-208.

52 L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito del pobre*, op. cit., 11-12.

53 Cf. R. Panikkar, *Ecosofía*, San Pablo, Madrid 1994; *ibid.*, *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid 1999.

54 Cf. D. Irarrázaval, *Rito y pensar cristiano*, CEP, Lima 1993; *ibid.*, *Cultura y fe latinoamericanas*, Rehue, Santiago de Chile 1994; *ibid.*, *Un cristianismo andino*, Abya-Yala, Quito 1999; E. López Hernández, "La teología india en la globalización actual", en L.-C. Susin (org.), *O mar se abriu. trinta anos de teologia na América Latina*, SOTER-Loyola, São Paulo 2000, 109-114; P. Suess, *A conquista espiritual da América espanhola*, Vozes, Petrópolis 1992; *ibid.*, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*, Paulus, São Paulo, Abya-Yala, Quito 1995; P. Suess (org.), *Los confines del mundo en medio de nosotros*. Simposio Misiológico Internacional, Ediciones Abya-Yala, Quito 1999; Varios, *Teología india. Primer Encuentro Taller Latinoamericano*. México, CENAMI-Abya Yala, México-Quito 1991; Varios, *Teología india. Segundo Encuentro-Taller Latinoamericano*. Panamá, CENAMI-Abya Yala, México-Quito, 1994; Varios, *Teología india II. Sabiduría indígena, fuente de esperanza*. Aportes. III Encuentro-Taller Latinoamericano (Cochabamba, Bolivia, 24 al 30 de agosto de 1997), Cusco 1998; Varios, *Búsqueda de espacios para la vida. I Encuentro Continental de teologías y filosofías afro, indígena y cristiana*. Cayambe-Ecuador 1994, Ediciones Abya-Yala, Quito 1995.

55 Tomo la cita de *Búsqueda de espacios para la vida*, op. cit.

56 D. Llanque Clana, "Introducción", en *III Encuentro-Taller Latinoamericano, Sabiduría indígena, fuente de esperanza*, Cusco 1998, 3.

57 Cf. A. Aparecido da Silva, *Comunidade negra. Interpelações á vida religiosa*, CRB, Río de Janeiro 1988; *ibid.*, "Vida religiosa. Nova Evangelização e povo negro", *Convêrgencia* 217 (noviembre 1988) 558-575; A. Aparecido da Silva (org.), *Existe um pensar teológico negro?*, Paulinas, São Paulo 1998; *ibid.*, "Caminhos e contextos da teologia afro-americana", en L.-C. Susin (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, SOTER-Loyola, São Paulo 2000, 11-38; J.-O. Beozzo, *Escravidão negra e a história da Igreja na América Latina*, Vozes, Petrópolis 1987; *ibid.*, "Ecumenismo e mundo afro-brasileiro": *Tempo e Presença* 235 (octubre 1988); C. Correa das Chagas, *Negro, uma identidade em construção*, Vozes, Petrópolis 1997; J.-E. Martins Terra, *O Negro e a Igreja*, Loyola, São Paulo 1984; S. Regina, "La teología negra latinoamericana como un espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto", *Pasos* No. 89 (2000) 28-31; J.-G. Rocha, *Teologia e negritude*, Pallotti, Santa María 1998; V.-C. da Sousa Júnior (org.), *Uma dívida, muitas dívidas: Os afro-brasileiros querem receber*, Atabaque, São Paulo 1998; *ibid.* (org.), *Encontro e solidariedade: Igreja Católica e Religiões afro-brasileiras no período de 1955 a 1999*, Atabaque, São Paulo 2000; Varios, *Afroamericanos y V Centenario*, Mundo Negro, Madrid 1992; Varios, *Cultura negra y teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1986; Varios, *Búsqueda de espacios para la vida. I Encuentro Continental de teologías y filosofías afro, indígena y cristiana (Cayambe-Ecuador 1994)*, Abya Yala, Quito 1995; Varios, *Teología Afro-americana. II Consulta Ecueménica de Teología e culturas afro-americana e caribenha*, Paulus, São Paulo 1997.

58 El sistema de esclavitud impuesto entonces y mantenido ininterrumpidamente durante cinco siglos ha sido calificado por Juan Pablo II de "gran crimen y gravísima injusticia cometidos contra las poblaciones negras del continente africano", Mensaje a los Afro-Americanos, Santo Domingo 1992.

59 En la consulta participaron 25 personas negras y 5 blancas, procedentes de Brasil, Costa Rica, Curaçao, República Dominicana, Haití, Panamá y Perú. Había cristianos de distintas confesiones: católicos, bautistas, metodistas, episcopales y presbiterianos, así como personas del ámbito Vudú, Lumbalú y Candomblé. La memoria y las ponencias de la Consulta están recogidas en *Cultura negra y teología*, DEI, San José (Costa Rica) 1986, que es de obligada lectura para el conocimiento de los primeros pasos y las bases de esta teología.

60 Varios, *Teología afro-latinoamericana*, op. cit., 137. •

TALLER DE FORMACION SOCIO-TEOLOGICA Y PASTORAL

Información general

Carácter y Metodología

El Taller de Formación no es un curso de iniciación, sino de profundización teórica, dirigido a personas que tras una larga práctica social o pastoral quieren reflexionar en forma crítica y sistemática. Las personas participantes en el Taller deben ser dirigentes, con capacidad de análisis, reflexión y lectura. El Taller de Formación es para líderes comunitarios o para agentes de pastoral que trabajan con la base y que ya tienen liderazgo y capacidad teórica avanzada. No se piden títulos académicos, pero sí capacidad teórica adquirida en cursos o seminarios y en la misma práctica social o eclesial.

Es un taller *intensivo* que combina varias metodologías:

- En las mañanas se trabaja en grupo grande, en forma de seminarios teóricos (método expositivo con debate).
- Dos tardes por semana se trabaja en talleres pequeños permanentes a lo largo del curso (método inductivo y participativo), donde se analizan las experiencias de trabajo.
- Dos tardes por semana y por las noches se dedican a la lectura personal.
- Una tarde a la semana se realiza el intercambio de conocimiento de los países latinoamericanos representados en el grupo.

- Una noche por semana se organizan clubes de intereses para compartir destrezas entre el mismo grupo de talleristas.

El Taller tiene un carácter *ecuménico* amplio. La participación de no creyentes es bienvenida, a condición de que se reconozca el espacio de espiritualidad y celebración y la visión ecuménica e inter-cultural.

Una de las mayores riquezas del Taller es la convivencia e intercambio comunitario e interpersonal entre participantes de diversas culturas y actividades de unos 15 países. El Taller exige por lo tanto madurez y buena capacidad de integración.

Temáticas del Taller

En general buscamos relacionar críticamente el análisis socio-económico-político con la profundización teológico-bíblica. Los temas de los seminarios son:

- Análisis de la coyuntura internacional y latinoamericana.
- La lógica del sistema económico neo-liberal.
- La teología latinoamericana.
- Ecumenismo y Espiritualidad.
- Movimientos sociales.
- Diversidad de género, cultura y generación.
- Lectura comunitaria de la Biblia.
- Por una economía alternativa donde quepan todos y todas.

Cada taller pequeño de las tardes reflexiona un tema durante todo el curso. Los y las talleristas se inscriben en el tema relacionado con su proyecto de trabajo. Temas frecuentes de los talleres son:

- Luchas de mujer,
- Pueblos Originarios,
- Comunidades Eclesiales de Base,
- Derechos Humanos,
- Educación Popular,
- Organizaciones Sociales,
- Biblistas Populares y
- Culturas Juveniles.

Condiciones para participar en el Taller

- Tener un mínimo de cinco años de trabajo a nivel de liderazgo, en un proyecto de base (sea social o pastoral) con sectores populares y marginados.
- Estar ligado/a orgánicamente a un grupo, movimiento o institución y venir al Taller en su representación. No se aceptan solicitudes de participación de personas descontactadas de las organizaciones sociales o pastorales.
- Tener entre 25 y 50 años de edad (hay excepciones).
- Ser agente de pastoral o dirigente social, con alta capacidad de discernimiento. No son indispensables los títulos académicos, pero es necesario haber cursado talleres de capacitación con elementos teóricos fundamentales.
- Disponibilidad para permanecer en el curso de principio a fin y dedicarse exclusivamente al Taller mientras éste dure. Por la intensidad del Taller es imposible programar actividades paralelas y se hace necesario tener una actitud de estudio intensivo.
- Tener madurez emocional y capacidad de relacionamiento en medio de la diversidad.
- Hablar español.

Costo del Taller

El taller mismo es *gratuito*. No hay costos de inscripción y a cada tallerista se le entrega gratuitamente la bibliografía y materiales de trabajo.

El costo de estadía en el albergue del DEI es de \$500. Esto incluye alojamiento y comida durante los dos meses de duración del Taller.

El DEI dispone de algunas *becas* (completas o parciales) para quienes no puedan pagar con fondos personales o institucionales.

- La beca completa cubre gastos de alojamiento, alimentación y un pequeño fondo de bolsillo.
- La beca parcial cubre la mitad del costo (\$250), o el 25% (\$125), o no incluye la beca personal mensual (\$50).

La solicitud de beca debe estar ampliamente justificada y respaldada. Las becas no incluyen los costos de traslado, terrestre o aéreo, ni los gastos migratorios de entrada y salida de Costa Rica.

Cupo y fechas

El Taller se celebrará entre el 15 de abril y el 15 de junio del 2004. La fecha de llegada mínima será el 14 de abril. Hay un cupo limitado para 36 talleristas residentes.

¿Cómo participar?

Las personas interesadas pueden solicitar al DEI los formularios para gestionar su participación, a cualquiera de las siguientes direcciones: Formulario de Solicitud, Formulario de Recomendación Institucional y Formulario de Recomendación Personal.

Apartado 389-2070
San José, Costa Rica
Teléfonos: (506) 253-0229, 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: mireya@dei-cr.org
ssee@correo.co.cr
asodei@racasa.co.cr

La primera selección de participantes se hará en los primeros días de noviembre. En lo posible, les solicitamos indicar una dirección electrónica a donde enviar las comunicaciones y una dirección postal confiable. Si no recibe respuesta, favor comunicarse nuevamente porque el correo electrónico o postal pueden fallar.

DOMINACIÓN PATRIARCAL, FEMINISMO, GÉNERO Y LIBERACIÓN ¹

Germán Gutiérrez

A lo largo de 25 años de existencia, los *temas eje* y los *énfasis* sobre los cuales *como equipo* hemos articulado la reflexión colectiva han sido entre otros: la crítica a la sociedad occidental, a sus formas de racionalidad dominantes y a la actual estrategia de globalización; el desarrollo de los movimientos sociales, eclesiales y políticos de carácter popular, la lucha por las alternativas, el aporte de la teología latinoamericana de la liberación y sus nuevas expresiones, y la problemática del ser humano en cuanto sujeto enfrentado a los distintos desafíos marcados por el conflicto vida-muerte, todo ello abordado desde un enfoque metodológico que da especial relevancia a la relación economía-teología, y apunta a una trans-disciplinarietà en la que el diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología es constante.

En el interior de este amplio campo temático, problemáticas como las planteadas por la dominación patriarcal, el feminismo, los enfoques de género, y las luchas de las mujeres por su emancipación y la liberación, se han hecho presentes interpelando cada uno de los campos de reflexión del DEI ². En los últimos

cuarenta años se han producido en América Latina importantes cambios socio-culturales en las relaciones entre los sexos, en la participación de las mujeres en los movimientos sociales, políticos y eclesiales de carácter popular, y ha surgido un nuevo pensamiento crítico feminista, heredero de una larga aunque invisibilizada tradición de lucha, de gran importancia para la ampliación de la actual crítica civilizatoria y la construcción de alternativas.

Mientras las grandes crisis globales producidas por la sociedad occidental se profundizan y el sistema de dominación se totaliza, las críticas que se mueven hacia el horizonte civilizacional, y no sólo socio-político, cobran gran importancia y moldean el conflicto entre sistema social y sujeto. Es el caso de la crítica feminista y la perspectiva de género.

En lo que sigue, presentamos algunas de las discusiones realizadas en el equipo del DEI, a propósito de algunos de los debates que los movimientos de mujeres y el pensamiento feminista latinoamericano han impuesto en la agenda de las luchas sociales y el pensamiento crítico del continente. Antes que mostrar puntos de llegada conclusivos, presentamos aquí algunas de nuestras inquietudes y búsquedas.

¹ El presente texto presenta algunos aspectos de las discusiones sostenidas por el equipo de investigadores/as del DEI, respecto al tema de género, en vistas al próximo taller de extalleristas que intentará profundizar en el tema.

² Señalemos solo algunas de estas "presencias" a menudo minimizadas. En el campo de la teología latinoamericana de la liberación, con la emergencia de las teologías feministas; en cuanto a la crítica a la sociedad occidental con las críticas al patriarcalismo como sistema de dominación y como categoría crítica de análisis sin la cual no pueden comprenderse de modo suficientemente liberador las sociedades modernas; en los movimientos sociales con la emergencia de los movimientos feministas y las luchas de las mujeres al interior de las izquierdas y los movimientos populares por una mayor participación y una equidad de género. En la

economía, con la crítica feminista a la doble o triple explotación de las mujeres en el actual orden económico y a la invisibilización del aporte del trabajo no remunerado, generalmente realizado por mujeres, a la economía. En el enfoque transdisciplinar, la interpelación feminista y de género acerca de la necesidad de una epistemología alternativa a la epistemología dualista, sustancialista, violenta y jerárquica de occidente. En cuanto a la clave del sujeto, con la propuesta de concretizarlo y en particular generarlo a fin de no caer de nuevo en un universalismo abstracto.

1. Patriarcalismos y sistemas de dominación

1) Un punto de partida imprescindible en el análisis es que el actual sistema de dominación mundial es patriarcal. Vivimos, además, en un contexto de *dominaciones patriarcales* extendidas a lo largo y ancho del planeta. Esto significa partir del reconocimiento de la situación de opresión y dominación han sufrido y sufren principalmente las mujeres de diferentes culturas, clases sociales, razas y religiones, en todos los ámbitos de su vida social y comunitaria, y de manera cotidiana.

2) No es lo mismo decir que el actual sistema de dominación mundial es patriarcal, que decir que el patriarcalismo es el actual sistema de dominación mundial. Es importante analizar el rol de éste último, en el actual sistema mundial de dominación. En el capitalismo, la ley económica y el fetichismo asociado a ella, sigue siendo el mecanismo central de una dominación en la cual la cultura y la lógica de la abstracción es constitutiva de todos los subsistemas (económico, político, ideológico, religioso, etc.). En el mundo occidental la dominación patriarcal se afianza por medio de instituciones formalmente igualitarias, razón por la cual cobra importancia el análisis de todas las discriminaciones y opresiones que se reproducen dentro del marco de (y gracias a) instituciones formalmente igualitarias, o en los marcos del llamado Estado de Derecho. Esta precisión es de fundamental importancia a fin de confrontar la ideología que resalta las discriminaciones sobre las mujeres producidas en culturas no occidentales y oculta o invisibiliza la discriminación que se da en el interior de las sociedades occidentales del llamado "mundo libre".

3) Esto significa que a pesar de que el patriarcalismo sea un sistema aún más antiguo que la propia sociedad occidental, históricamente tiene formas diferentes, de acuerdo a la manera como es asimilado y reformulado por los diversos sistemas o formaciones sociohistóricas. El patriarcalismo es una "estructura" socio-cultural profunda de carácter civilizacional y no una simple estructura social. El análisis tendría que concretizarse para cada uno de estos distintos contextos sociohistóricos, y precisar la especificidad del patriarcado en el capitalismo.

4) Lo propio y específico del capitalismo es su lógica de acumulación de capital en el marco de la ley del valor, que desemboca en la mercantilización de toda la vida humana y la naturaleza. En el marco de esa lógica dominante, el capitalismo asimila, reproduce y al mismo tiempo transforma las relaciones patriarcales. Si puede decirse, "produce" su propio tipo de patriarcalismo. En este sentido se da una doble trascendencia: el patriarcalismo trasciende el capitalismo en un sentido, y el capitalismo trasciende el patriarcalismo en otro. En la actual etapa histórica, la dinámica de dominación sobre las mujeres, se halla determinada y dominada por la lógica capitalista.

5) No es lo mismo decir que el actual sistema de dominación es patriarcal que decir que vivimos en un mundo patriarcal. La categoría "mundo" trasciende la categoría "sistema" aunque sea siempre la aspiración de éste último. El patriarcalismo no sólo participa en la constitución de los sistemas sociales actualmente vigentes, sino también de las diversas formas de la subjetividad e intersubjetividad social. En ese sentido, la transformación de las relaciones patriarcales no es un asunto exclusivo de las transformaciones socio-políticas y sistémicas, sino apunta *además* a necesarias transformaciones socio-culturales y espirituales.

2. Género, sensibilidades y subjetividades

6) Las sociedades patriarcales reproducen y recrean la dominación sobre las mujeres, no sólo en el campo de las relaciones y estructuras económicas, políticas, culturales o religiosas. También elaboran ideales e imágenes de subjetividad, y por tanto de identidad, tanto masculina como femenina en cada uno de esos campos y también como ideales e imágenes generales o genéricos. Estos ideales o imágenes son horizontes de totalidad pues se hacen presentes en todos los rincones de la vida social y se refieren a la vida social como conjunto vista desde una determinada perspectiva. Son marcos generales a partir de los cuales los hombres y mujeres se autointerpretan e interpretan una división social del trabajo, de los valores, etc.

7) Ver la sociedad desde una perspectiva feminista o de género expresa un enfoque de totalidad y transversalidad, y al mismo tiempo es un enfoque *parcial* que desde su propio interior solicita articulaciones con otras perspectivas o modos de ver y analizar la realidad social (enfoques de clase, de sistema-mundo, cosmovisiones y tradiciones culturales diversas, etc.). Aceptar el carácter transversal y multiabarcante de esta perspectiva ha implicado una larga lucha social y cultural en la cual se han hecho presentes muchos unilateralismos. Lo que ahora se plantea es la cuestión del diálogo entre los diversos enfoques o perspectivas a partir de los cuales se mira el mundo social (enfoques feministas, de género, étnico-raciales, clasistas, de sistema-mundo, etc.)³.

³ De este modo, puede notarse que la interpelación feminista tanto como la categoría de género tienen carácter de un enfoque de *totalidad* que atraviesa todos los campos epistémicos y ámbitos de la vida social, pero que, al mismo tiempo, en ese atravesar es a su vez atravesada por todas las diferenciaciones y polarizaciones de cada uno de ellos. La pregunta es si ese mutuo atravesarse tiene características de una interdependencia indiferenciada, o si se producen relaciones de determinación al interior de esa interdependencia, y de qué tipo son.

8) En tanto todo sistema social tiende a perpetuarse, sus ideales e imágenes de humanidad y subjetividad tienden a ser sacralizados, de manera que tienden a encubrir su carácter de construcciones sociales, a naturalizarse o sustancializarse. Para el caso que nos ocupa, tiende a reproducirse una supuesta esencia de los géneros e incluso, en algunos casos, una sustancia natural de los géneros.

9) Cada sociedad elabora asimismo ideales o imágenes de lo humano (proyectos de lo humano), de lo verdadero, de lo bueno, de lo bello, de lo sagrado, etc. y en las sociedades patriarcales estos ideales, imágenes o valores supremos, tienden a asociarse de manera asimétrica a los géneros. Por eso, los ideales de género constituidos a partir de la asimetría y la dominación masculino/femenino, tienden a relacionarse de manera análoga a los ideales también jerarquizados de tipo religioso, teológico, antropológico, filosófico, o político.

Por ello es posible comprender que muchas de las categorías dualistas de la metafísica occidental fueran estrechamente relacionadas con las distinciones jerárquicas de los géneros. En estas construcciones, los valores subordinados o los disvalores se imputaron a las mujeres, y al mismo tiempo tales valores o disvalores fueron tomando caracteres de feminidad (alma/cuerpo, forma/materia, espiritual/material, luz/oscuridad, día/noche, razón/pasiones, racional/irracional, libertad/esclavitud, orden/caos, inteligencia/sentimiento, público/privado, ley/anarquía, cumplimiento del deber/sometimiento al querer, voluntad/tentación, fortaleza/debilidad, sólido/líquido, duro/blando, perfección/imperfección, realismo/fantasia, etc.).

Estos dualismos no sólo revelan una estructura de dominio, sino que se revelan profundamente ideológicos por cuanto en realidad el sistema no funciona con tal escala de valores/disvalores, sino que atraviesa todas esas polaridades con la determinación de lo aceptado y lo inaceptable; en otras palabras, funciona en la práctica un esquema de lo racional y lo irracional aceptado versus lo racional e irracional inaceptable; la luz y la oscuridad aceptadas, y la luz y la oscuridad inaceptables, y así en cada una de las pretendidas polaridades. En este sentido no es suficiente con señalar ese dualismo de los valores, sino que hay que dar el paso a su crítica en el sentido que a menudo encubren más que iluminan.

10) Dentro de estos horizontes-marco de lo que social e históricamente se va asociando a lo masculino y a lo femenino, y que al mismo tiempo va asumiendo caracteres de masculinidad y feminidad, se produce una pluralidad de modelos relativamente funcionales, es decir, sistémicos, de feminidad y de masculinidad. De esta manera hay un determinado tipo de feminidades que el sistema considera apropiados, positivos, legítimos y ejemplares. Todo patriarcalismo formula ideales de lo femenino, ideales de mujer. El patriarcalismo rara vez es un maniqueísmo entre hombres y

mujeres. Como todo sistema, elabora sus categorías desde la lógica dominación/resistencia, orden/desorden. Y por tanto en el patriarcalismo la tensión fundamental es entre las formas de masculinidad y feminidad funcionales a la dominación patriarcal, y las formas también de masculinidad y feminidad que amenazan tal dominación o la transgreden. En el interior del dominio patriarcal se produce también el conflicto o la tensión entre ley (patriarcal) y vida humana.

11) Pero en la medida en que el patriarcalismo se enlaza siempre con sistemas económicos y socio-políticos de dominación, la polaridad entre masculinidades/feminidades de dominación y masculinidades/feminidades de resistencia o liberación se hallan atravesadas y delimitadas por la racionalidad y las exigencias del sistema de dominación económico y socio-político, y las luchas sociales que a su interior se desarrollan. Por esto, hay razones para pensar que, en sociedades patriarcales, como la occidental, la racionalidad emancipatoria haya sido asociada frecuentemente a importantes imágenes de lo femenino estigmatizado (que obviamente "manchan" también lo femenino aceptado).

12) Ni la producción social e histórica de dioses y demonios escapa a su vínculo con la dominación patriarcal. De esta manera, las "figuras" religiosas y teológicas se articulan en la dominación de género, asociándose unos y otros a valores, formas o imágenes de la feminidad o de la masculinidad. En la lucha de los dioses se hace presente el conflicto que genera la dominación patriarcal, y el imaginario cultural patriarcal, de manera que también los dioses en conflicto se invisten de caracteres determinados de masculinidad y/o feminidad asociados a la dominación patriarcal o a la interpelación o resistencia a tal dominación.

13) Los modelos de subjetividad patriarcales son concepciones interiorizadas y construcciones históricas sedimentadas en el tiempo largo y por lo tanto se presentan en el mundo cotidiano como caracteres cuasi-naturales. No se trata de construcciones técnicas fácilmente identificables y cambiables. De hecho, se trata no sólo de discursos o de construcciones eventuales, sino de estructuras profundas, hábitos, tradiciones, costumbres, actitudes y esquemas de valoración interiorizados y a menudo no conscientes, que hace que los hombres y mujeres concretos del presente expresen, efectivamente, en su decir, en su actuar y en su sentir, sensibilidades, actitudes y aptitudes diferentes, a menudo opuestos e incommunicables. Esto tiende a hacer creer que efectivamente la división de roles e imaginarios se sustenta en una cierta naturaleza de los sexos. En este campo chocan a menudo dos extremos: el naturalista y el voluntarista.

3. Los movimientos de mujeres, los feminismos y la lucha por la emancipación y la liberación

14) Urge la reconstrucción crítica de la historia de las luchas emancipatorias de las mujeres, de los movimientos y pensamiento feministas, y de su participación en las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos, identificando con claridad sus distintas etapas, los distintos campos y niveles de las luchas y sus aportes teóricos a la lucha emancipatoria de las mujeres y a la liberación de nuestros pueblos. Igualmente a los aportes del pensamiento feminista en la construcción de una crítica civilizatoria a la sociedad occidental, a sus concepciones epistemológicas, a sus matrices culturales y políticas, y a sus concepciones éticas, religiosas y teológicas.

Este ejercicio se convierte en una auténtica destrucción y re-construcción de toda la historia humana, pues se trata de recuperar para toda la humanidad una historia que a través de miles de años ha sido ocultada, invertida, cuando no pervertida.

4. Género, racionalidad vida/muerte y sujeto

15) Es propio del enfoque desarrollado por el DEI, el mirar y analizar los diversos aspectos de la vida social desde una múltiple perspectiva a partir de las tensiones entre vida y muerte, ley y vida humana, realismo del sujeto y fetichismo e inversión de los imaginarios socio-culturales, racionalidades de opresión y racionalidades de vida y liberación, etc.

Estas polaridades constitutivas de la dinámica social son interpretadas no sólo en su situación coyuntural, sino también a partir de un enfoque civilizacional y una reflexión sobre límites de la condición humana, a fin de evitar en lo posible todo abolicionismo que no es más que una forma de maniqueísmo.

En esta línea la problemática de la terceridad (o de la mediación entre los polos) es fundamental. En el enfoque desarrollado por el DEI, esa "terceridad" o mediación no es una medianía (a la manera de término medio), sino una apertura de lo real que hay que discernir. Ese "tercero" mucho menos puede ser la ley como suele acontecer en una gran parte de los enfoques filosóficos contemporáneos.

El criterio de ese discernimiento, ese "tercero" es el Sujeto (que puede decirse que es una manera liberadora de referirnos al bien común), y el lugar del que parte y se expresa con verdad ese discernimiento son los oprimidos, las víctimas, las excluidas, las comunidades humanas en las que surge un grito

originario a partir del cual empieza a hacerse posible pensar la realidad de otro modo que el establecido, y luchar por transformarla.

16) En cuanto al tema de género, esto significa que la polaridad original es la constituida por el sistema de dominación patriarcal, que aunque formalmente aparece como polaridad hombre/mujer o masculino/femenino, realmente se trata de una polaridad entre masculinidades y feminidades patriarcales y masculinidades y feminidades alternativas y liberadoras. Es también una polaridad entre modos de ver el mundo y la sociedad legítimos, y modos de ver el mundo y lenguajes ilegítimos desde la lógica y la ley patriarcal. Es decir, cosmovisiones, teologías, epistemologías, lenguajes, conceptos, lúdicas, hábitos que reproducen las relaciones patriarcales, o que las confrontan.

El conflicto central, que en este caso es entre ley patriarcal y vida humana, no se manifiesta como conflicto hombre-mujer, sino como conflicto masculinidades-feminidades de opresión, patriarcales y masculinidades-feminidades liberadoras, de vida. En ese sentido el patriarcalismo es un sistema de dominio sobre la mayoría de la población mundial, no sólo la población femenina.

17) Sin embargo, el patriarcalismo no deja de ser un sistema de dominación en el cual el eje central es la dominación general sobre las mujeres. Así como el criterio de discernimiento de la teología de la liberación es el empobrecido, entendido en sentido amplio como el sujeto social al cual un determinado sistema de opresión, explotación o dominación le coarta e impide desarrollar todas sus potencialidades y lo condena a un modo de vida en extremo precario y de muerte, así mismo hay que concluir, que en lo referente a la crítica al sistema de relaciones patriarcales, el criterio de discernimiento son en este caso las víctimas principales del sistema patriarcal, esto es, las mujeres. Que tanto hombres como mujeres sean víctimas del patriarcalismo, no significa que esta "opción" por las mujeres pueda soslayarse. Como se trata de un patriarcalismo también "situado" en contexto de globalización, esta opción de género se convierte en opción por las mujeres pobres, excluidas y marginadas por el actual sistema de dominación.

18) La anterior precisión es muy importante a la hora de definir las estrategias de construcción de las nuevas categorías y enfoques críticos de género. Pues ante una cultura que "generiza" todas las relaciones sociales bajo una matriz patriarcal, es decir que adjetiva todas las relaciones y categorías sociales y culturales bajo la jerarquía masculino/femenino, y que "forma" subjetividades funcionales a tal distinción jerárquica, y de alteridad y exclusión, se abre un debate sobre cuál o cuáles de varias estrategias (no excluyentes necesariamente) son posibles para un enfoque alternativo de género:

a. asumir la "opción" por la mujer y lo femenino estigmatizado, y propugnar por una feminización de

la resistencia. Esto es, partir de los propios valores ideológicos patriarcales y optar por lo subordinado.

b. propugnar por la reconstrucción de la unidad de lo escindido y, partiendo de una realidad escindida, proponer rescatar imágenes de hombre-mujer como seres humanos atravesados mutuamente por lo masculino y lo femenino.

c. rechazar como ideológica toda sustancialización de los géneros y proponer un rechazo a toda diferenciación entre masculino y femenino, para asumir una opción de hermanamiento liberador entre seres humanos sin distinciones de género. Una especie de universalismo abstracto con pretensiones emancipatorias.

d. Poner el énfasis en la lucha contra toda opresión como forma de asesinato, no intentar eliminar las diferencias sino construir los puentes del reconocimiento mutuo, dejar abierto el camino de construcción de las identidades al propio movimiento histórico de los sujetos sociales reales y concretos y denunciar como ideológica la estructura cultural dualista que impone el patriarcalismo.

e. Otras por registrar e imaginar.

19) Hemos visto que partimos de 1) un contexto de dominación de las mujeres, y 2) de un contexto de asignación social y cultural de roles e imágenes de lo masculino y lo femenino, funcional a tal dominación y que 3) el conflicto central es con el sistema patriarcal y socio-político que intentan eternizar la opresión de las mujeres y sacralizar, naturalizar y sutanciar las imágenes de género sociohistóricamente construidas, conflicto que tiene caracteres temporales (civilizacionales, epocales, sistémicos y coyunturales) y sociales (sistémicos, intersubjetivos y subjetivos) diversos. Pero ahora nos agobia la pregunta: ¿es la división de los sexos y la construcción social de imaginarios de género un problema irremediable, es decir de la condición humana?, ¿es posible plasmar históricamente una utopía en la que ya no haya hombre ni mujer sino sólo seres humanos hermanados? ¿es legítima como idea regulativa eliminar toda diferencia como camino para eliminar toda opresión posible? ¿o es posible pensar un utopía del reconocimiento mutuo en el marco de múltiples diferencias? Y si estas imaginaciones son legítimas, ¿cómo realizar la mediación entre estas imaginaciones utópicas y la cruda realidad?

20) El trabajo no es sólo de destrucción de las categorías de dominación, sino de re-construcción de nuevas categorías de interpretación y análisis social, acordes con la realidad de los movimientos de resistencia. La resistencia tiene una historia o varias historias. Cada propuesta debe analizarse a la luz de esta historia, y como momento que se enlaza con otros momentos anteriores y posteriores de manera continua o discontinua. En ese sentido, la lucha por la igualdad de derechos legales, ocupa el centro en determinadas etapas de esa lucha, y se revela insufi-

ciente, pero nunca descartable ni irrelevante. Es un aprendizaje ganado. La lucha por la afirmación de la diferencia y del autoconocimiento no colonizado, es otra etapa que también deja su huella y es otro aprendizaje ganado. El descubrimiento del carácter cultural de las identidades construidas es otro momento decisivo de esa lucha, que no niega los anteriores sino que los enriquece. Todos estos momentos forman parte de un proceso abierto que no se detiene y que no se sabe a ciencia cierta qué rumbo irá a tomar. Nuestro propósito no es llegar a conclusiones definitivas sino intentar identificar los desafíos del presente y participar de los esfuerzos por enfrentarlos.

21) Dentro de este contexto cobra especial relevancia el saber cómo enfrentar los dualismos y maniqueísmos fundamentalistas propios de la cultura occidental (o los pretendidos dualismos y maniqueísmos), dentro de los cuales se ubican las categorías patriarcales de lo masculino y lo femenino. Nuestra estrategia no es el buscar un punto medio, un diálogo entre los polos, pues esta estrategia se mantiene dentro de la distinción ya establecida y sus presupuestos. Se trata de desplazar la categorización dualista, si se quiere disolverla, deconstruirla o destruirla para replantear aquello a lo que tal dualismo apunta.

Una herramienta que ha resultado muy fructífera en el DEI, ha sido la de la distinción ético-epistémica y teológica entre vida y sacrificialismo, y dicho de otro modo, entre sujeto y ley, entendidos como racionalidades que se hacen presentes en la vida social. Entre una racionalidad reproductiva, de vida, y una racionalidad instrumental, de organización, administración y control. En el conflicto entre estas racionalidades se desenvuelve la vida humana concreta. Pero el conflicto entre estas racionalidades no es un conflicto indiferenciado. En el conflicto entre vida y ley, la vida es última instancia. Esta es la perspectiva del sujeto, perspectiva que parte de los sujetos concretos que luchan pero al mismo tiempo los trasciende desde un horizonte de bien común. El conflicto no es entre razón y pasión, o entre femenino y masculino, o entre alma y cuerpo, o entre pensamiento y sentimiento, o entre orden y caos, etc. Es entre razones y pasiones que matan, y razones y pasiones que recrean la vida, entre procesos de organización que sirven a la vida y procesos desorganizados que enriquecen la vida, y viceversa, órdenes que matan y desórdenes que también matan. Igualmente, aquí, no es entre hombre-mujer, sino entre hombre y mujeres que matan y hombres y mujeres que luchan por la vida, entre imágenes que recrean la vida, la potencian, e imágenes que la matan.

En este sentido, la categoría de sujeto y la opción por las mujeres empobrecidas y excluidas pueden ser buenos criterios de discernimiento de los conflictos de género. ●

EL MITO DE LAS PRIVATIZACIONES EN CHILE **

*Jorge Vergara Estévez **

**“Bombardeo de la Moneda = cobre
Invasión de Irak = petróleo”**

Graffiti en la Universidad de Chile

Las privatizaciones continúan siendo un tema central de la política latinoamericana. Durante la pasada década, se vendieron decenas de empresas públicas de servicios domiciliarios, petroleras, acerías, y otras (Rivas 2003). El afán privatizador no parece tener límites. Se diría que los gobiernos latinoamericanos buscan realizar la utopía del anarquismo neoliberalismo: “todo es privatizable”. Recientemente, el Presidente de Chile, Ricardo Lagos, anunció con orgullo la construcción de la primera cárcel administrada por una empresa privada, siguiendo el modelo norteamericano de empresas carcelarias que ha contribuido a que este país tenga más de dos millones de presos, la mayor población de reclusos del mundo. Asimismo, los neoliberales en Chile exigen la completa privatización de los servicios públicos de salud y educación.

Los mismos argumentos se repiten en todos los países: las funciones empresariales corresponden al mercado y no al Estado; las empresas públicas son casi siempre deficitarias; son fuente de corrupción y de clientelismo político; son ineficientes; carecen de capacidad de inversión y crecimiento; es necesario aumentar los espacios del mercado; las privatizaciones

son un requisito necesario para tener una economía abierta y globalizada; su venta es necesaria para financiar el gasto social, etc. Aunque algunas de estas razones son parcialmente verdaderas, siempre habría la posibilidad de disminuir sus limitaciones. Pero, la ortodoxia neoliberal no acepta esa posibilidad. Reitera que toda privatización aumenta la libertad económica; es beneficiosa para el mercado, para las economías nacionales y los usuarios. Este es un discurso ideológico en un doble sentido. De una parte, apela a intereses generales de la sociedad, de otra, constituye un intento de legitimar la decisión política de privatizar, cuyo real objetivo es la desnacionalización de las economías periféricas, el crecimiento de las transnacionales, y el fortalecimiento del empresariado local. Los efectos negativos económicos y sociales para la mayoría son siempre negados y minimizados. Por ello, los programas privatizadores continúan realizándose, ignorando las críticas, y los análisis de las consecuencias de las privatizaciones ya realizadas. Todo esto es un notable ejemplo del carácter dogmático que asume la ortodoxia neoliberal, y expresa la profundidad de la dependencia de las elites gobernantes latinoamericanas a “los requerimientos de la globalización”.

Escribe John Gray, un importante teórico liberal:

Hoy, el libre mercado global construido a raíz del colapso soviético también se está desintegrando, y por razones similares. *Los neoliberales son deterministas económicos, igual que los marxistas.* Creen que todos los países están destinados a adoptar el mismo sistema económico y, por ende,

* Doctorando en filosofía de la Universidad de París. Profesor de la Universidad de Chile y de la Universidad Bolivariana. Ha publicado diversos estudios sobre teoría neoliberal en Europa y América Latina.

** Este artículo es una versión ampliada y revisada de “La experiencia chilena de las privatizaciones” publicada en alemán en *Zeitschrift TU INTERNATIONAL* No. 56/57, de agosto del 2003 de la Universidad Técnica de Berlín.

las mismas instituciones políticas. Nada puede impedir que el mundo se convierta en un inmenso mercado libre, pero el inevitable proceso de convergencia puede acelerarse. Los gobiernos occidentales y los organismos transnacionales pueden ser las parteras del nuevo mundo. Por improbable que parezca, esta ideología sustenta instituciones tales como el Fondo Monetario Internacional. La Argentina e Indonesia tienen problemas muy diferentes, mas para el FMI la solución es la misma: ambas deben convertirse en economías de libre mercado. (2003).

Pero no se trata sólo de una obstinada ilusión ideológica. La privatización de empresas públicas es una exigencia permanente a los países del tercer mundo del Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, no sólo por razones ideológicas, sino porque las privatizaciones permiten comprar a bajo precio empresas de alta rentabilidad, de demanda rígida, por ello son un componente básico de la globalización, entendida como el crecimiento y extensión de las empresas transnacionales.

Las políticas que promueve el FMI en los países en desarrollo serán rechazadas por los países desarrollados, —afirmó Stiglitz—.

Por ejemplo, la privatización del seguro social no puede avanzar políticamente dentro de Estados Unidos, sin embargo, ésta es una exigencia para países como Argentina. También presentó el caso de la liberalización comercial: a los países del tercer mundo se les demanda que desaparezcan sus subsidios, mientras que en Estados Unidos, Alemania y Francia los subsidios para el sector agrario y el acero se mantienen o se incrementan.

“El fundamentalismo del mercado se promueve en el tercer mundo, el mismo que jamás se intentaría en Estados Unidos y otros países desarrollados”, —señaló, y agregó— “que esto es nada menos que una agenda política que se promueve” (Entrevista a Stiglitz 2002).

Las privatizaciones se han realizado, casi siempre, con la oposición de la sociedad civil, tanto en Chile, como en Costa Rica y los demás países de la región. Quizás la única vez que un gobierno latinoamericano, el uruguayo, consultó a los ciudadanos, perdió el plebiscito:

En diciembre de 1992 un 72% de los votantes se pronunció en un plebiscito contra la ley que autorizó en 1991, la privatización de la telefónica ANTEL. Siete empresas extranjeras se habían interesado en la compra (Rivas 2003).

El tema de las privatizaciones de empresas públicas tenía una importancia secundaria para los fundadores austriacos de la teoría neoliberal: Ludwig Mises y Friedrich Hayek, maestros de Milton Friedman (Mises 1927 y Hayek 1959). Para ellos, la

liberalización de los mercados requería, principalmente, eliminar las fijaciones de precios; desregular el mercado laboral, y terminar el proteccionismo estatal de las industrias y exportaciones. Para Hayek era mucho más importante el debilitamiento del poder de los sindicatos que la privatización de las empresas públicas, es por eso que en su obra principal dedica un capítulo entero a este tema (1959). Este planteamiento corresponde a una situación histórica, en los países europeos el *Welfare State* no implicó un desarrollo significativo de empresas públicas. Sin embargo, en Milton Friedman el antiestatismo se exagera. En sus obras *Capitalismo y libertad* (1962) y *Libertad para elegir* (1980), trató de establecer una relación directamente proporcional entre la libertad económica y política, y el carácter privado de las empresas. Por ello, el tema de las privatizaciones se vuelve relevante. Por ejemplo, se muestra partidario de “la desnacionalización de las escuelas”. Propone un subsidio público a los apoderados para que lleven a sus niños a las escuelas públicas o privadas que estimen convenientes (1962: 92). También propone privatizar el sistema previsional, el correo y otros servicios.

Decía Hegel, refiriéndose a la Revolución Francesa, que ésta presenta el espectáculo a la vez terrible y fascinante de la aplicación directa, sin mediación, de conceptos teóricos a la realidad. Una situación, en alguna medida similar, se ha vivido en Chile en los últimos treinta años, con una diferencia esencial: no hemos sido sujetos, sino *objeto* de uno de los más audaces experimentos económicos y sociales del siglo XX, dirigido por una minoría cohesionada: el intento de refundación de nuestra sociedad, de acuerdo al modelo neoliberal de sociedad, en la cual las privatizaciones han tenido un papel central. El caso chileno se ha convertido en un ejemplo para América Latina, y por ello resulta de interés analizar lo sucedido con las privatizaciones en este país, como un caso excepcional para contrastar las predicciones de la teoría neoliberal con la realidad.

El neoliberalismo chileno —escribe un autor peruano—, fue un ensayo precursor en América Latina. Y cuando se inició no existían aún las condiciones para que las transnacionales se apropiaran totalmente de él. Las privatizaciones chilenas, por ejemplo, contribuyeron directamente a fortalecer a una burguesía nacional que ya tenía una historia de acumulación de capital y que resignó rápidamente la pérdida de posiciones en la industria por la apertura del mercado, ante la posibilidad de reforzarse en la banca, los servicios, la agricultura y las exportaciones. El negocio de comprar empresas públicas en países periféricos se hizo evidente con la experiencia chilena. Desde allí, los grandes capitales mundiales vuelven la mirada hacia nuestros países y se apoderan, con la ayuda del FMI, de todo el proceso (Wiener 2002).

La historia de la llegada del neoliberalismo a Chile se remonta a la segunda mitad del siglo pasado. Alrededor de cien estudiantes de economía de la Universidad Católica de Chile, entre 1957 y 1970,

hicieron sus postgrados en la Universidad de Chicago, mediante un convenio promovido por los empresarios chilenos. Este ha sido quizá el principal centro académico de producción y difusión del pensamiento neoliberal, y Milton Friedman fue uno de sus profesores. Estos economistas chilenos constituyeron los *Chicago's Boys*, los cuales dirigieron la política económica, durante la dictadura de Pinochet, y aplicaron un audaz programa de privatizaciones que convirtió a Chile en un laboratorio de experimentación económica.

En el mismo período, en 1975, Zbigniew Brzezinski —que presidió el Consejo de Seguridad Nacional en el gobierno de Carter—, y David Rockefeller, crearon la Comisión Trilateral, un organismo privado que reúne representantes de las más importantes transnacionales y cientistas sociales conservadores europeos, estadounidenses y japoneses. Esta elaboró en 1977 un informe *Towards a renovated international system*, que contenía un nuevo diseño de carácter neocolonialista sobre las relaciones económicas internacionales. El papel de las naciones en desarrollo consistiría en proporcionar materias primas abundantes y baratas al mercado mundial, y el de ser un mercado para los productos industriales de las economías desarrolladas. Asimismo, sostenía que el Estado de los países en desarrollo había dejado de ser un eficiente articulador entre la economía mundial y las economías nacionales. Dicho rol debían realizarlo las empresas transnacionales, que representaban el dinamismo económico, y por ello debían dirigir la economía mundial (Hinkelammert 1977: 127-158).

Influidos por estas teorías, los economistas neoliberales de Pinochet dirigieron un amplio programa de privatizaciones, durante los 17 años del régimen militar, que incluyó no sólo empresas productivas agrícolas e industriales, sino los servicios domiciliarios, la previsión, la salud y educación. En 1973, el Estado chileno poseía una gran cantidad de empresas. Las más importantes habían sido creadas por el Estado, desde los años cuarenta del siglo pasado, como parte de un proyecto de desarrollo industrial, y las menores las había adquirido entre 1964 y 1973, como consecuencia de las reformas económicas de los gobiernos de Frei y de la Unidad Popular. Estas últimas, incluyendo las agrícolas, fueron devueltas a sus antiguos dueños, sin que reintegraran lo ya cancelado por el Estado, lo que significó grandes pérdidas para éste.

La más onerosa de las privatizaciones ha sido, sin duda, la concesión de los yacimientos mineros, la mayor riqueza natural no renovable del país, cuyas ganancias e impuestos constituían uno de los principales ingresos del Estado. Se privatizaron a bajísimo precio y el 63% de las reservas de cobre fue entregado a Exxon y otras empresas. El Estado se reservó sólo el 37% de la producción de yacimientos antiguos, lo que aún constituye una importante fuente de ingresos. Durante más de 25 años dichas empresas no han pagado impuestos, declarando que trabajan a pér-

didias, lo que ha sido aceptado por todos los gobiernos, incluidos los democráticos.

Actualmente, el gobierno chileno no cobra royalties, lo que es lo mismo que entregar el recurso gratuitamente. Por ejemplo, la minera Disputada de Las Condes, propiedad de la Exxon Corporation, en sus quince años de producción nunca ha pagado impuestos al gobierno chileno,

señala un informe para el gobierno chileno, del experto Thodore Panayotou, de la Universidad de Harvard (1998). El senador Jorge Lavandero ha denunciado que sólo 3 de las 47 empresas que explotan la gran minería en Chile pagan tributos (Gutiérrez 2003). Sin embargo, sólo las ganancias de Exxon en estos años han excedido los tres mil millones de dólares. Otro caso paradigmático es el de la Empresa Minera El Indio de la Barrick Gold. Durante 16 años, declaró pérdidas y ahora, que se agotó la veta de oro, la mina cerró “sin haber pagado jamás ningún tributo que favoreciera a nuestro país”, dice Lavandero (Ibid.).

La sobreexplotación del cobre ha mantenido muy bajo el precio del metal, con pérdidas enormes para el Estado chileno. Las empresas privadas han aumentado la producción desde 200 mil toneladas en 1985 a 2,9 millones de toneladas en el 2002, lo que implica un aumento de 1.350%, mientras que Codelco pasó de un 1 millón a 1,51 millón de toneladas, con un aumento de 51% en el mismo período (Jimeno y Mackensie 2003: 26). “En 1995, el precio fue de 133,2 centavos de dólar la libra. En el período 1995-1999 el consumo mundial de cobre se incrementó en 13%, en tanto la producción chilena se incrementó en un 76%. El precio promedio anual en los 45 años previos a 1995, fue cercano a 140 centavos de dólar. El promedio de los últimos cuatro años —en dólares de 1995— es cercano a 68 centavos de dólar la libra. Son los precios más bajos en un siglo, con la sola excepción del año 1932, en que el precio fue de 66 centavos, debido a la Gran Depresión Mundial de los años treinta (del siglo pasado). Las pérdidas para Chile desde 1995 al año 2000, las estimamos en 16.000 mil millones de dólares. Anualmente son 3.200 millones de dólares, cifra que equivale al 4% del PIB. Así es reconocido en declaraciones y publicaciones del Banco Central” (Caputo y Condeza 2002).

Los esfuerzos de algunos sectores políticos, desde 1998, para que el Estado cobre *royalties* a las compañías mineras extranjeras, han sido rechazados por los gobiernos de la Concertación, que gobiernan el país desde 1990. Recientemente, el Ministro de Hacienda Nicolás Eyzaguirre, ex funcionario del FML, el Presidente Lagos, y el Consejo Minero, que reúne los representantes de las principales empresas mineras, volvieron a rechazar tal propuesta aduciendo que “produciría la ruina del sector” y perjudicaría los nuevos proyectos de inversión extranjera. Recientemente, el Ministro Eyzaguirre, frente a la presión de algunos partidos de gobierno y de la opinión pública se comprometió a hacer un estudio

...en el sentido que, probablemente, hay rentas extraordinarias derivadas de la extracción de recursos no renovables que no han sido todavía debidamente captadas en la legislación (Eyzaguirre citado por Jimeno y Mackensie 2003: 26).

Lavandero denuncia:

Los organismos de gobierno están infiltrados por funcionarios que representan los intereses de las grandes empresas del cobre, para que se perpetúe un sistema donde se busca fundamentalmente no arrojar utilidades en Chile para demostrar sólo pérdidas, y así no pagar durante años los impuestos que establece la ley (citado por Gutiérrez 2003).

La privatización de las empresas de servicios de transporte y domiciliarios (telefonía, electricidad, agua potable y gas) ha sido muy negativa para los usuarios. En los setenta, se cerró la Empresa de Transportes del Estado de buses urbanos para favorecer a los empresarios privados de la locomoción colectiva y, asimismo, el Estado renunció a establecer una regulación mínima que otorgara un mínimo de calidad a este servicio. Los esfuerzos de mejorar dicho servicio de los gobiernos democráticos han tenido escaso resultado. La consecuencia de esta situación es que la locomoción pública es cara, insegura, lenta, y muy contaminante atmosférica y acústicamente.

La Compañía Telefónica de Chile fue vendida a bajo precio a la Telefónica de España. En estos años ha aumentado notablemente la cantidad de líneas domiciliarias fijas, pero dicha expansión se ha hecho subiendo las tarifas urbanas a precios mayores que en Estados Unidos, puesto que en dicho país se cobra un valor fijo por las llamadas urbanas, en tanto que en Chile se cobra un costo fijo por la conexión telefónica y además se debe cancelar cada llamada. Asimismo, se han difundido ampliamente los teléfonos móviles, pero el valor de una llamada a dichos teléfonos o desde ellos, dentro del país, es más caro que telefonar a Europa. El precio por minuto es de 18,96 centavos de dólar, sólo un poco menor que el promedio de la Comunidad Europea que llega a 20 centavos, donde los ingresos per cápita, aproximadamente, cuadruplican los de Chile (*La Tercera*, 2003: 28). La atención al público que ofrece esta compañía es tan deficiente y abusiva en los cobros, que es una de la peor evaluada por los usuarios.

La privatización de las empresas productoras y distribuidoras de electricidad también implicó un notable aumento de tarifas, las que son actualmente similares a las que se cobran en Alemania, con el agravante que la empresa no garantiza el nivel normal de abastecimiento en tiempos de sequía cuando disminuye la producción de electricidad provenientes de plantas hidroeléctricas. La empresa se niega a crear plantas de otro tipo, porque sus costos de producción son mayores que las hidroeléctricas, y el Estado no puede obligarlas a hacerlo para asegurar el consumo normal. En los últimos años se vendió la Empresa Metropolitana de Obras Sanitarias (Emos), que

proporciona el agua potable de Santiago, aduciendo que el Estado no podía financiar el crecimiento de la empresa. Las tarifas se acrecentaron notablemente, mucho más que la tasa de inflación, y se ha anunciado que volverán a subir para financiar las nuevas plantas de purificación.

En los ochenta, algunas grandes empresas productivas que conservaba el Estado, tales como la Industria Azucarera Nacional Sociedad Anónima (Iansa), la Compañía de Aceros del Pacífico (Cap), fueron vendidas bajo el precio comercial. Se calcula que las pérdidas excedieron los 1.900 millones de dólares (*Análisis* 1991). Gran parte de sus acciones fueron compradas por funcionarios del régimen militar con préstamos excepcionales del Banco del Estado. De este modo se enriquecieron muchos ex ministros y altos funcionarios del régimen militar (Monckeberg 2001).

El régimen pinochetista privatizó la construcción de viviendas sociales. Anteriormente, el propio Estado las construía y las vendía en cuotas a largo plazo. Dichas viviendas cumplían estándares mínimos de calidad y durabilidad. Actualmente, el papel del Estado se reduce a otorgar un pequeño subsidio y a seleccionar empresas constructoras privadas que construyen dichas viviendas. Con frecuencia, se aprueba el emplazamiento de poblaciones sociales en terrenos no aptos de riesgos naturales, por ejemplo, porque se inundan con las lluvias o pueden sufrir aluviones. En 1993, un aluvión en Quebrada de Macul en Santiago, arrasó una de esas poblaciones causando muertos y completa destrucción. Existen normas que obligan al Ministerio de Vivienda y Urbanismo y a las municipalidades a velar por la calidad y durabilidad de las viviendas, sin embargo, por corrupción o negligencia, no han hecho cumplir dicha reglamentación, y cientos de familias han sido estafadas, pues sus casas presentan numerosas defectos de construcción lo que causa que éstas a menudo se inunden.

El sistema previsional se privatizó completamente en los ochenta. El régimen militar dictó una ley que obliga a todos los asalariados a inscribirse en alguna de las Asociaciones privadas de Fondos Previsionales (AFP), las cuales reciben 12% de la remuneración mensual. Estas empresas cobran altísimos porcentajes como gastos de administración que exceden en mucho al porcentaje de crecimiento de los fondos que consiguen en el mercado. Las pensiones que otorgan son muy bajas, alrededor del 25% de la remuneración, y hasta ahora en la mitad de los casos no alcanza al mínimo legal de 120 dólares, y el Estado debe subsidiarlas para suplir la ineficiencia social de dichas empresas.

En síntesis, los efectos negativos de las privatizaciones en Chile exceden en mucho sus consecuencias positivas, y refutan la teoría neoliberal que ve en ellas una fuente de eficiencia económica y bienestar para todos. Han significado enormes pérdidas al Estado, patrimonio de todos los chilenos; han sustituido monopolios públicos por monopolios u oligopolios privados poderosos sobre los cuales el Estado

y los consumidores no tienen ninguna influencia; han aumentado indebidamente los precios de los servicios y han constituido una fuente de enriquecimiento indebido para los compradores de las empresas públicas, y los funcionarios implicados en su venta.

Las privatizaciones han sido en Chile un instrumento fundamental del cambio de poder, desde el golpe de Estado de 1973, y desde 1990, han sido una de las principales bases de una democracia neoliberal. En ella se ha establecido la primacía del mercado y de los sectores sociales y políticos que lo representan, y se han debilitado tanto el Estado y la política, como la sociedad civil. Es decir, en Chile se ha producido una privatización del poder económico, político, educacional y comunicacional en una pequeña elite de poder empresarial, política y militar, asociada a las transnacionales que, crecientemente, controlan la economía nacional. Estas son las verdaderas razones por las cuales se presenta a Chile como un modelo de modernización para América Latina.

Bibliografía

- Rev. Análisis* (1991), "Así arruinaron la Corfo", reproducido en *La Firme* No. 293, 25 de marzo del 2003, Santiago de Chile.
- Caputo Orlando y Edgardo Condeza (2002), *Desafío para el Ministro de Minería: revertir la desnacionalización del cobre*, febrero, en www.granvalparaiso.cl
- Friedman, Milton (1962), *Capitalism and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago. (*Capitalismo y libertad*, Ed. Rialp, Madrid, 1966).
- Friedman, Milton (1979), *Free to Choose*, Hartcourt Brace Jovanovich Inc., New York. (*Libertad para elegir*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1980).
- Gray, John (2003), "El fin de la historia toca a su fin" en <http://www.prometeolibros.com>
- Raúl Gutiérrez (2003), "Mineras extranjeras propinan brutal golpe a Chile", en www.granvalparaiso.cl
- Hayek, Friedrich (1959), *The Constitutions of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hinkelammert, Franz (1977), *Las armas ideológicas de la muerte*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1978
- Diario La Tercera* (2003), "Telefónicas móviles: cargos de acceso son bajos comparados internacionalmente", 20 de junio, Santiago.
- Lucas, Kintto (2002), "Tribunal moral contra privatizaciones", en <http://www.rebellion.org/economia/tribunal250901.htm>
- Jimeno Pamela y Paula Mackensie (2003), "Gobierno da giro y se abre a presentar proyecto para impulsar royalty minero" en *La Tercera*, 20 de junio, Santiago.
- Mises, Ludwig von (1927), *Liberalismo*. Ed. Planeta-Agostini, 1994
- Monckeberg, María Olivia (2001), *El saqueo de los grupos económicos al Estado chileno*. Eds. B, Santiago de Chile.
- Panayotou, Theodore (1998), *Eficiente valoración de los recursos mineros y captación de su renta en Chile* (cit. por *Revista Siete + siete* No. 64, 30 de mayo del 2003, Santiago).
- Rivas, José Eudiviges (2003), "Las privatizaciones en Latinoamérica" en <http://www.nadir.org/nadir/initiatio/agp/free/imff/privatizaciones.htm>

Stiglitz, Joseph (2002) "Las políticas que imponen a países en desarrollo jamás las aceptaría el primer mundo", 17 de mayo, *La Jornada*, México D. F. Reproducido en www.rebellion.org/economia/

Wiener, Raúl (2002), "Privatizaciones en Perú y Chile", 24 de octubre, www.rebellion.org/economia/

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 1.380

Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>

SEMINARIO INTENSIVO DE LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

Información General

Objetivos del Seminario

Buscamos poner la Biblia en las manos, el corazón y la mente del Pueblo de Dios. Para eso es necesario formar a los agentes de pastoral, y sobre todo al laicado, para que puedan interpretar la Biblia con autoridad, legitimidad, autonomía, libertad y seguridad. Ese esfuerzo lo vienen ya realizando los biblistas populares y los movimientos bíblicos pastorales en América Latina y El Caribe. El Seminario Intensivo de Lectura Popular de la Biblia busca retroalimentar, sostener y multiplicar estos biblistas populares para fortalecer el movimiento bíblico en toda América latina.

Carácter del Seminario

El Seminario no es un curso de iniciación, sino de profundización teórica y metodológica, dirigido a personas que tras una larga experiencia de trabajo en la lectura popular de la Biblia requieren formación más especializada. Es un Seminario de tiempo completo, de carácter ecuménico, con espacio para la espiritualidad y celebración inter-cultural. Aunque la centralidad de su contenido es la Biblia, el análisis tiene como contexto las temáticas socio-económicas trabajadas en el DEI.

Metodología

El método de análisis bíblico utilizado en el Seminario busca combinar la exégesis científica con la dimensión pastoral. Intentamos así retrabajar la exégesis a partir de la experiencia de los biblistas populares. El puente entre exégesis y pastoral tiene como contexto los movimientos sociales, las comunidades eclesiales de base, las iglesias locales y los movimientos afines.

El Seminario tiene varios momentos metodológicos:

- *Seminarios Intensivos* por las mañanas, fundamentalmente expositivos.
- *Talleres de Núcleos Comunes* dos tardes por semana, sobre diferentes énfasis temáticos y hermenéuticos. Es la fase de retroalimentación grupal sobre el conocimiento que surge de la praxis.
- *Lectura y Estudio Personal* dos tardes por semana. Es la fase de documentación e investigación bibliográfica.
- *Conferencias* dos noches por semana con análisis de la realidad económica, política, eclesial y teológica. Es la fase de contextualización y análisis inter-disciplinario.
- *Presentación de los Proyectos de Trabajo de los participantes* durante los viernes en la tarde, para conocer los avances y desafíos de los movimientos bíblicos representados. Es la fase de identificaciones mutuas y de gestación de un sentido de movimiento común.

Temáticas del Seminario

El programa se articula, de preferencia, según libros bíblicos y no por temas. La temática varía cada año de acuerdo a la coyuntura socio-teológica del continente y a las demandas de formación. En el Seminario del 2004 se enfatizarán los siguientes temas:

- Historia del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y nacimiento de los libros bíblicos, Tirsia Ventura.
- El Jesús de la Historia y los Cuatro Evangelios, Pablo Richard.
- Hechos de los Apóstoles, Silvia Regina de Lima.
- Libros paulinos y post-paulinos, Elsa Tamez.

Condiciones de participación

El Seminario está diseñado para miembros de los movimientos bíblicos organizados de América latina y El Caribe. Por tanto, el perfil del grupo participante es el siguiente:

- Tener experiencia en formación bíblica a través de talleres bíblicos de base o escuelas de formación bíblica.
- Tener un nivel medio o alto de formación bíblica sistemática.
- Residir en los países latinoamericanos y caribeños.
- Tener conexión orgánica y venir en representación de un grupo, movimiento o institución.
- Disponer del tiempo para realizar el curso completo y con dedicación exclusiva.
- Poseer madurez, capacidad de relacionamiento y una clara identificación ecuménica.

La selección de participantes considerará la equidad de género y un equilibrio entre laicos y clérigos.

Costos

El Seminario no tiene costos de inscripción e incluye la entrega gratuita de la bibliografía y

materiales de trabajo. El costo de estadía en el albergue del DEI es de \$250 que cubre el alojamiento y comidas por el mes de duración del Seminario.

El DEI ofrece becas completas o parciales para quienes no puedan pagar con fondos personales o institucionales.

- Beca completa: alojamiento y alimentación (\$250).
 - Beca parcial: la mitad del costo (\$125).
- Las becas no incluyen los costos de traslado, terrestre o aéreo, ni los gastos migratorios de entrada y salida de Costa Rica.

Cupo y fechas

El número de participantes se ha fijado en 30 personas, privilegiando la participación equilibrada de diferentes países. El Seminario se celebrará entre del 2 al 30 de julio del 2004. Las personas que participen deben programar su llegada el 1 y su salida el 31 de julio.

¿Cómo participar?

Las personas interesadas pueden pedir al DEI los formularios para presentar su solicitud formal: Formulario de Solicitud y Formulario de Recomendación Institucional. Los formularios deben ser enviados al DEI a más tardar en *Marzo del 2004*, a la siguiente dirección:

Apartado 389 - 2070

San José, Costa Rica

Teléfonos: (506) 253-0229, 253-9124

Fax (506) 253-1541

E-mail: asodei@racsa.co.cr (Correo del DEI)

ssee@correo.co.cr (Pablo Richard)

En lo posible les solicitamos indicar una dirección electrónica a donde enviar las comunicaciones y una dirección postal confiable.

¿CONTRAATAQUE O AUTOCRÍTICA: CUÁL ES LA PRIORIDAD DE LAS DEMOCRACIAS? *

**Aquel que no quiere cambiar afila su espada
tiende su arco y apunta arma artefactos
de muerte y concibe flechas para el fuego
Aquel que fabrica lo falso multiplica
la desgracia y da a luz la mentira.
(Salmo 7, 13-15) ¹**

Después de los atentados del 11 de septiembre, los gobiernos de las sociedades democráticas occidentales han reaccionado esencialmente desplegando operaciones militares y aumentando las medidas de seguridad. El presidente Bush vio de inmediato en esos atentados un ataque bárbaro contra "el mundo civilizado", al tiempo que demostraba una penosa resistencia a reconocer las raíces políticas y sociales del terrorismo internacional. Por otra parte, numerosos análisis han recordado el resentimiento causado por la imposición de la hegemonía americana al resto del mundo, al tiempo que han hecho valer que Estados Unidos es también causante de sufrimiento en el seno de las poblaciones civiles, especialmente en Irak, y que de esta manera es el mismo quien ha llamado la desgracia.

¿Nos encontraremos acaso frente a dos tipos de "terrorismo" más o menos equivalentes, que nos obligan a escoger entre las víctimas dignas de nuestra compasión y los criminales que merecen nuestra indignación? ¿Cómo podemos sacar lecciones de estos trágicos acontecimientos sin dar razón ni al presidente Bush ni a Ossama Ben Laden? ¿Cómo podemos interpretar hoy día el llamado de los profetas bíblicos que nos interpelan a optar por la conversión y a dar un alcance universal a la solidaridad, en vez de perpetuar el ciclo de la venganza?

* Título original en francés: "Quelles priorités pour les démocraties: contre-attaque ou autocritique?". Traducción de Cecilia Rubio / Eliana Sotomayor.

¹ *La Biblia*, Nueva Traducción, Bayard / Médiaspaul, 2001.

1. La buena conciencia occidental

Estados Unidos y sus aliados declaran fácilmente dar por adquirido que a ellos les incumbe defender la libertad, la justicia, los derechos humanos. En una palabra, que defienden la civilización frente a la amenaza proveniente de una barbarie exterior a sus fronteras, la barbarie de la violencia terrorista. Esta fijación de la atención en amenazas externas tiende a sofocar todo esfuerzo de autocritica en relación a la "barbarie interna" (J.-F. Mattei) que mina el mundo occidental, nutre la violencia de mil caras y provoca la desestabilización económica y social en casi todos los rincones del mundo. Nos encerramos así en una especie de "lógica sacrificial" ² que pretende acusar de culpable, y el único culpable al "otro", de un mal en el cual uno mismo participa. Esta lógica se limita, en definitiva, a castigar o a inmolar a ese "otro", como medida de protección de la colectividad y de restablecimiento del orden, sin siquiera interrogarse sobre uno mismo.

² El antropólogo René Girard ha propuesto una teoría sobre el papel del "chivo expiatorio" en las sociedades antiguas que resulta esclarecedor para comprender lo que pasa aún hoy. Para anular la violencia interna de una colectividad, un chivo expiatorio es vuelto responsable de esta violencia, que es así alejada por la expulsión o la muerte de este individuo. Se espera de este sacrificio homicida que traiga la paz al interior del grupo, transformando el "todos contra todos" en "todos contra uno". Cf. *La violence et le sacré (La violencia y lo sagrado)*, Grasset 1972, *Des choses cachées depuis la fondation du monde (Cosas ocultas desde la fundación del mundo)*, Grasset 1978, *Le bouc émissaire (El chivo expiatorio)*, Grasset 1982.

¿No nos encontramos aquí con una trágica ilusión o, mejor dicho, con una lamentable superchería? Por legítima que sea la persecución y la inculpación de criminales responsables de actos terroristas, ¿cómo se entiende que las razones que motivan a nuestros regímenes liberales en este combate sean esencialmente la defensa de los derechos y la democracia? La defensa de los intereses energéticos y geopolíticos de los países ricos ha contradicho demasiado a menudo los derechos y la democracia como para que la buena conciencia occidental parezca bien fundada. Acordémonos de la colaboración de Estados Unidos y de Gran Bretaña en la caída del régimen democrático de Mossadegh en Irán a principios de los años cincuenta, desde que a éste se le ocurrió nacionalizar los recursos petroleros de su país. La revuelta causada por estos acontecimientos alimenta todavía a los grupos islámicos radicales, y de ahí que la intervención militar en Afganistán provee un nuevo ejemplo de la primacía del factor petrolero sobre los principios democráticos.

2. ¿El oro negro o la democracia?

La dependencia de los países económicamente desarrollados en relación al petróleo determina fuertemente sus políticas en el Medio Oriente y en Asia Central. El acceso a las reservas energéticas de la región es vital para el mantenimiento de su supremacía económica de los países desarrollados, y la condición de este acceso es la estabilidad y la cooperación de los regímenes de esa zona. Una de las mayores apuestas se refiere al descubrimiento de reservas considerables de petróleo en la región del mar Caspio. Estas reservas se evalúan entre 90 y 200 millares de barriles, lo que representa un potencial económico comparable al de Irak (112,5 millares) o de Arabia Saudita (261,5 millares). Este enorme potencial es objeto de maniobras geopolíticas de envergadura en toda la región transcaucásica, donde están implicados los rusos, los americanos, los británicos, los franceses, los iraníes y los saudíes, sin olvidar a los dirigentes de las repúblicas de la ex Unión Soviética³.

El asunto del petróleo explica por qué, algunos meses antes de la presente guerra, el vicepresidente de la compañía americana Unocal, Chris Taggart, había calificado la dominación de los talibanes de "desarrollo positivo". En febrero de 1997, Washington recibía una delegación de talibanes para encontrar con ellos un terreno de acuerdo que uniera el retorno de la estabilidad (después de la derrota soviética), la realización de los oleoductos que debían ir desde Turkmenistán hasta la India y el fortalecimiento de un mercado asiático en pleno crecimiento, vía Afga-

nistán. En noviembre, Unocal abre un centro en la Universidad de Omaha (Nebraska), para formar 137 afganos, en vistas a la realización de este proyecto.

La llegada de Ossama Ben Laden a Afganistán, sin embargo, va a sembrar la confusión. El 22 de febrero de 1998, éste pone en marcha el Frente Internacional Islámico, con el apoyo de los talibanes, y emite un "fatwa" que autoriza atentados contra los intereses y los ciudadanos americanos. Después de la destrucción mediante artefactos explosivos de las embajadas de Dar-es-Salaam y de Nairobi el 8 de agosto de 1998, Unocal renuncia públicamente al proyecto de oleoducto afgano⁴. Sin embargo, los talibanes continúan siendo los interlocutores para Washington, que espera de ellos la entrega del jefe de Al-Qaida.

En noviembre del 2000 y marzo del 2001 tienen lugar una serie de negociaciones con la participación de delegados pakistaníes, iraníes y rusos. Estas negociaciones tienen por objeto lograr acuerdos con los talibanes para revisar materias relativas a los derechos humanos "en un plazo de dos a tres años", y para avanzar en el establecimiento de un gobierno de transición con la Alianza del Norte, mediante lo cual los talibanes obtendrían una ayuda internacional masiva, financiera y técnica.

En nuestro espíritu, afirma Naiz Naik, ex ministro de Asuntos Extranjeros de Pakistán, eso era, naturalmente, para restaurar la paz y la estabilidad, y, enseguida, el gaseoducto, y quizás se podría convencer a los talibanes de que, una vez resuelto todo esto, una vez que el gobierno amplio estuviera instalado, una vez que el gaseoducto estuviera en marcha, entonces llegarían millares de dólares de comisiones y, naturalmente, ellos tendrían compensaciones⁵.

Estados Unidos estaba a tal punto convencido del éxito de estas negociaciones, que el departamento de Estado norteamericano bloquea la investigación del FBI sobre la implicación de Ben Laden en el atentado contra el navío de guerra USS-Cole en octubre del año 2000. Este castillo de naipes se viene abajo cuando los talibanes se niegan a colaborar después del último encuentro en julio del 2001. Según los miembros de la delegación pakistaní, el negociador americano, Tom Simons, hace entonces alusión a eventuales réplicas militares. Los rumores de guerra se acentuaron y el FBI vuelve a ponerse a buscar pruebas contra Ben Laden. El 11 de septiembre, las torres del Centro Mundial de Comercio (World Trade Center) son demolidas ¿Ben Laden decidió disparar primero?

La continuación de los acontecimientos es por todos conocida. Las alianzas con los regímenes de la ex Unión Soviética y Rusia se organizan en la región y los talibanes son rápidamente vencidos. A partir del

³ Cf. Vicken Cheterian, "Grand jeu pétrolier en Transcaucasie" (*Gran juego petrolero en Transcaucasia*), en *Manière de voir* Nro. 60. *Le monde diplomatique*, noviembre-diciembre 2001 ("Ondes de choc - 11 de septiembre 2001"), págs. 83-87.

⁴ Cf. Pierre Abramovici, "L'histoire secrète des négociations entre Washington et les talibans" ("La historia secreta de las negociaciones entre Washington y los talibanes"), en *Le monde diplomatique*, enero 2002, págs. 10-11.

⁵ *Ibid.*, pág. 11.

27 de noviembre de 2001, se concluyen los acuerdos para la apertura del Caspian Pipelini Consortium por iniciativa de ocho compañías, entre las que se cuentan Chevron, Texaco y Exxon Mobil. Al mismo tiempo, Hamid Karzai ex consultante de Unocal, es designado como jefe del nuevo régimen interino afgano.

Estos elementos de análisis sugieren relativizar las afirmaciones del secretario de defensa norteamericano, Donald Rumsfeld, que declara

...nosotros hemos venido aquí [a Afganistán] con el único objetivo de despejar de terroristas el país y de establecer un gobierno que nos proteja el terrorismo (*Le Devoir*, 17 de diciembre de 2001).

A la luz de los elementos de análisis que preceden, las declaraciones de Rumsfeld deberían entenderse como "nosotros hemos venido aquí con el objetivo de destruir al enemigo que amenaza nuestras ambiciones económicas".

3. Las democracias liberales entrampadas por sí mismas

Los efectos de tal cinismo político sobre las poblaciones del Tercer Mundo, particularmente referido a la intervención norteamericana en Afganistán después del 11 de septiembre, han sido abundantemente comentados. Reacciones de resentimiento, rabia, impotencia, reclamos de justicia y respeto a la dignidad de las personas, se suceden simultáneamente a los llamados de radicalización y expansión de los grupos de fanáticos. En este mismo momento habría que interrogarse sobre las consecuencias de estos actos en el seno mismo de las democracias liberales.

Al centrar la atención sobre los recursos y las energías de un enemigo externo, los gobiernos de las sociedades liberales enmascaran cómodamente las fracturas sociales y los impases morales que afligen internamente estas sociedades. Diabolizando a este enemigo y tratándolo de bárbaro, camuflan una tendencia inquietante hacia la negación práctica de la dignidad humana en tanto fundamento de las elecciones sociales y políticas en el seno mismo de las democracias. El capitalismo neoliberal tiende a relegar lo humano al rango de cantidad más o menos desdeñable en un sistema enteramente dedicado a la performance economicista. El capitalismo neoliberal se ubica, de esta manera, en una tendencia que podría conducirnos a una inhumanidad sistémica, rivalizando en horror con los atentados terroristas: apropiación y mercantilización de la vida, eugenesia, sacrificio de poblaciones juzgadas irrecuperables, alteración de la base genética y de la cadena alimentaria, recalentamiento climático, en suma, una violencia igualmente intolerable. Estas derivaciones se acentúan desde el 11 de septiembre por el estrechamiento acelerado del espacio de los derechos y de las libertades, justificado en todas las tribunas por el imperativo, muy electoralmente rentable, de la seguridad.

Las democracias liberales se revelan así, minadas por una inmoralidad fundamental que amenaza desde el interior el orden y la estabilidad, buscando asegurarse por la mediación del poder militar y de las restricciones económicas dirigidas contra sus "enemigos externos". En esta vía, ellas se vacían insidiosamente de su sustancia, renegando sus ideales fundacionales y condenando al infortunio lo que debía hacer de ellas un lugar profundamente humano. Por este hecho, el modelo democrático tal como se presenta en Occidente pierde su poder de atracción sobre las poblaciones empobrecidas del planeta. Si la libertad de escoger a sus representantes o de expresar públicamente sus ideas se paga con la alienación a los poderes del mercado, a la tecnocracia o a la violencia sacrificial, ¿de qué vale la libertad del mundo Occidental si pretende defender la democracia por la fuerza de las armas? Así, si bien el principio de igualdad de todos los ciudadanos no impide que el desarrollo económico se funde sobre la profundización y el agravamiento de las desigualdades⁶, es absolutamente comprensible que las retóricas neoliberales sobre la defensa de derechos sean recibidas con escepticismo e incluso con agresividad.

Podemos constatar que estos acontecimientos suscitan en innumerables personas el desánimo o la cólera ante estas fuerzas ciegas y aparentemente incontrolables que amenazan el futuro de la humanidad. Esta conjunción, entre reacciones nihilistas o violentas y las amenazas permanentes, podría ocasionar la implosión de las sociedades occidentales bajo presión, llevándolas a situaciones verdaderamente desmesuradas e imprevisibles.

4. Renunciar a la lógica sacrificial

La "lógica sacrificial" que inspira globalmente las reacciones político-militares en los atentados del 11 de septiembre consiste en hacer reposar la defensa de las libertades democráticas y la seguridad de las sociedades liberales en la guerra contra el terrorismo internacional, sin volver a poner en cuestión las políticas de dominación y de desprecio de lo humano, que ridiculizan las libertades y la seguridad en todas partes del mundo, incluido el interior mismo de las sociedades que pretenden defender. Este impase que se configura ante nuestros ojos ¿no será más bien una invitación a "cambiar de lógica"? Dicho de otra manera, ¿no será una invitación a hacer un cambio radical de perspectiva partiendo del reconocimiento de la contradicción de que las democracias liberales participan ellas mismas en la violencia por la cual se sienten amenazadas?

⁶ Cf. Charles Côté, "Les inégalités économiques augmentent au Canada" ("Las desigualdades económicas aumentan en Canadá"), y "Le Canada cède à une tendance mondiale" (Canadá cede a una tendencia mundial), en *La Presse*, 22 de diciembre 2001, págs. E1 y E2.

No es suficiente combatir el terrorismo ni eliminar las amenazas exteriores para proteger la seguridad y la paz. Habría que interrogarse desde adentro, seriamente y con toda urgencia, sobre las dinámicas productoras de inhumanidad que funcionan en nuestras sociedades, particularmente por el economicismo dogmático, la absolutización de la tecnociencia y la consagración del imperialismo estadounidense. Tal autocrítica debería tener por objeto cuestionar, sobre todo, el lugar desmesurado que se da al mito del crecimiento económico ilimitado, ya que en nombre de este crecimiento, se legitima el poder del que tiene los medios para apropiarse, por la vía de la violencia, de los recursos del planeta, de hacer pagar a los pobres el enriquecimiento capitalista, de perjudicar continentes enteros o de confinar indefinidamente al abandono a las poblaciones desplazadas por las guerras.

Si no se realiza una revisión crítica de tales "reglas del juego", rodearse de un escudo de protección o establecer un perímetro de seguridad imaginable será en vano. Esta autocrítica va aparejada de una toma de conciencia que se propaga lentamente, incluyendo el seno mismo de la población estadounidense, como lo demuestra la carta firmada por 1500 católicos para denunciar la legitimación de la réplica americana en nombre de la guerra justa⁷. Los atentados del 11 de septiembre, en efecto, han obligado a los norteamericanos a preguntarse por qué su país es tan detestado en ciertas regiones del mundo. Las respuestas se imponen progresivamente, aunque la presión del "unanimismo" patriótico desalienta a menudo su formulación pública. En el mundo de los negocios los empresarios comienzan a prestar atención a las responsabilidades sociales, aunque sólo sea para proteger la estabilidad de los mercados. De igual modo, en la cumbre económica de Nueva York, los hombres de empresas se han visto obligados a hacerse eco de las reivindicaciones salidas del Foro Social Mundial de Porto Alegre, al menos en declaraciones de intención. En nuestro caso, la revista de la Escuela de Altos Estudios Comerciales de la Universidad de Montreal, da a conocer recientemente (Primer trimestre de 2002) la perspectiva de los profesores del departamento de Gestión de Empresas y de Comercio (marketing), criticando la política de aceleración económica señalando que se limita a afianzar las medidas de seguridad sin interrogarse sobre las causas de la inestabilidad que son, por cierto, la distribución desigual de la riqueza y la obsesión unidimensional de la performance y de la rentabilidad⁸.

Las medidas concretas, sin embargo, aún se hacen esperar. Durante este tiempo, el economicismo dominante y dominador continúa causando estragos. Irónicamente, y a pesar de las cantidades millonarias que consagran a proteger las fronteras y los lugares públicos, nuestros gobiernos ponen en peligro la seguridad de sus poblaciones aliándose a las multinacionales para rehusar el tomar medidas que se im-

ponen a nivel internacional en materia de justicia social y de protección del medio ambiente. Ciertamente, la verdadera seguridad de los regímenes democráticos no podrá ser garantizada sino a través de la puesta en práctica de una concepción más justa de las relaciones entre los pueblos y los grupos sociales.

5. Hacia el "otro modo" del mundo

Lo que hace difícil para nuestras sociedades tal esfuerzo de autocrítica es, sobre todo, cierta resignación al "fin de la historia", a la fatalidad irremediable de los acontecimientos. La economía lo ha demostrado. Las alternativas socialdemócratas resultan de un idealismo ya superado, ¡las evidencias están a la vista! El sueño de transformar el mundo sólo puede conducir a la desilusión y más vale tomar su parte...

Tal cinismo sirve bien los intereses del "todo para el mercado" que se ha vuelto el único absoluto reconocido por los grandes predicadores de la globalización económica. El culto de este ídolo genera costos humanos considerables, como lo han hecho todas las idolatrías en el curso de la historia. Un ídolo constituye una realidad relativa, fabricada, de la cual se hace un absoluto poniéndola al servicio de los intereses de sus adoradores. Esta sacralización de una causa o de un fin particular autoriza a abolir todo límite moral en la persecución de su realización. La fabricación de ídolos permite así legitimar prácticas inmorales suponiendo ganar el favor de dios, o favorecer la persecución de la causa sagrada, así se trate de la exterminación de los enemigos o del sacrificio humano. Los llamados constantes de los profetas bíblicos han consistido en apartarse de esos dioses fabricados para devolver al pueblo al reconocimiento de un Dios que escapa a toda manipulación y que quiere la vida para todos y todas, comenzando por los más vulnerables.

El reconocimiento del Dios de la vida impide satisfacerse del estado actual de cosas, puesto que este mundo es radicalmente juzgado por su tolerancia a la inhumanidad. En *Raissons Communes (Razones Comunes)*, Fernand Dumont critica severamente el cinismo y la dimisión ante los impases de la historia, en nombre de la responsabilidad de las sociedades de trabajar

... "en la humanización de las personas por la participación en los valores que juzgan las colectividades [...]". Según Dumont, "una sociedad y una cultura sólo sirven para la promoción de las personas, sobre todo [...] si ellas rechazan replegarse en su propia justificación" (pág. 212).

Considerando al ser humano como perpetuamente inacabado y, reconociendo, la carencia que revela su incompletud, es natural que una sociedad pueda permanecer abierta a la superación o a la "trascendencia", fuera de la cual lo humano se asfixia

⁷ *Le Devoir*, 23-24 de febrero de 2002, pág. B13.

⁸ *Le Cacucé*, invierno 2002.

y se debilita. No se trata aquí de identificar simplemente trascendencia y divinidad o de situar esta trascendencia por encima del orden temporal y de la colectividad. Más bien se trata de reconocer que ningún orden aparentemente adquirido, incluso encarnado en las instituciones convenientes e igualitarias, agota la responsabilidad de humanizar este mundo. Este llamado viene especialmente de la presencia del pobre, del "no-ciudadano", del "insignificante", que no tiene poder económico, que forma parte de una raza despreciada, "culturalmente marginada"⁹. La presencia persistente del pobre desenmascara el sin sentido en nuestras sociedades y vuelve tanto más urgente el llamado a un sentido que se situaría en un "otro modo del mundo", en una alteridad radical que pondría en cuestión sin cesar el estado presente de cosas. Este sentido, nunca plenamente dado, pide ser buscado a través de

...la libre confrontación y la libre discusión, como horizonte de los valores pacientemente elucidados y ferozmente respetados (pág. 215).

6. Lo que está en juego y sus consecuencias

Este marco de análisis propone una lectura diferente de los elementos fundamentales puestos en juego en el contexto presente. Los movimientos terroristas y el imperio neoliberal se juntan en un desprecio de lo humano que compromete el devenir mismo de la humanidad en tanto tal. En este sentido, ambos definen el espacio político bajo el "modo" de la violencia brutal. Lo que está en juego es el reconocimiento de una dignidad humana universal e inviolable, que debe establecer el límite infranqueable tanto en la consecución del poder como de la prosperidad, del saber e incluso, de una causa justa. La necesidad de tal reconocimiento se manifiesta en la horrenda manifestación de la indignidad, en lo que finalmente puede desembocar en la negación de lo humano.

La cuestión no es, entonces, saber si una forma de inhumanidad se explica por otra. La apuesta consiste más bien en rechazar radicalmente toda forma de reducción de lo humano a un medio, a una "cosa" que se pueda someter a los imperativos de intereses o de causas particulares.

Tal "cambio de lógica" tendría consecuencias concretas sobre varios planos. Ella incitaría a:

—reconocer el carácter injusto e inadecuado de una respuesta exclusivamente militar a la amenaza de terrorismo internacional, y a demandar a nuestros gobiernos que primero funden la búsqueda de la

seguridad en el respeto del derecho y el establecimiento de la justicia;

—rechazar toda colaboración en el establecimiento de una hegemonía política y militar en detrimento de los derechos y de la democracia en cualquier región del mundo de que se trate, aunque sea al precio de consecuencias desfavorables para nosotros en el plano económico;

—apoyar medidas como las que se sugieren en la carta de los católicos americanos ya citada, especialmente, en el establecimiento de un compromiso firme de sostener por todos los medios la reconstrucción de Afganistán;

—reconocer la necesidad de disminuir nuestra dependencia personal y colectiva hacia el petróleo, causa mayor del deterioro del medio ambiente en nuestra época, así como de disminuir las perturbaciones políticas y sociales generadas después del 11 de septiembre;

—formar o integrarse a coaliciones públicas que aspiren a influir en las opciones políticas, en el sentido de estas orientaciones.

La esperanza de tal cambio se apoya, aunque parezca utópico, en ciertas realizaciones concretas como las desarrolladas en la Marcha Mundial de Mujeres (2000), en el Foro Social de Porto Alegre o, en Quebec, en la iniciativa del Proyecto de Ley para la Eliminación de la Pobreza. Estas propuestas de un "otro modo del mundo" comienzan a llamar la atención y a ejercer su influencia. Estos movimientos son el resultado no de una ideología, sino de múltiples prácticas en la base, donde individuos y grupos han tomado conciencia de su responsabilidad en los procesos de transformación social y cultural y se han propuesto, cada uno a su manera, resistir con sus propios medios a toda forma de inhumanidad en un mundo amenazado por las fuerzas conexas de la injusticia, de la violencia y del desprecio de la creación. Cuestionándonos y actuando en consecuencia, podríamos llegar muy lejos en el aprendizaje de la autocrítica y la disponibilidad a cambiar de lógica... "la lucha contra el terrorismo comienza en nuestra propia casa", es decir, en nuestras sociedades de consumo, de abundancia, donde se juegan en gran parte las condiciones de la justicia, de la paz y del devenir de los seres humanos.

Guy Côté, por el *Groupe de théologie contextuelle québécoise* (Grupo de Teología Contextual Quebequense)¹⁰:

Lise Baroni, Michel Beaudin, Claude Boileau, Richard Chrétien, Mario Degiglio-Bellemare, Claire Doran, Roger Éthier, Luc Fortin, Gérard Laverdure, Lise Lebrun, Jean Ménard, Patrice Perreault, Eliana Sotomayor, Nelson Tardif.

⁹ Gustavo Gutiérrez, conferencia pronunciada con ocasión del 25 aniversario de la implantación de la Facultad de Teología en el campus de la Universidad de Montreal. En *Théologiques* 1, 2, 1993, págs. 127-128.

¹⁰ El GTCQ existe desde 1987. Sus miembros son teólogos y practicantes de la acción social, que intervienen en diferentes asuntos de interés público, en una perspectiva ciudadana y cristiana.

TRATADO DE LIBRE COMERCIO Y RECONFIGURACIÓN DE LAS SOCIEDADES CENTROAMERICANAS

Gerardo Cerdas Vega (Sociólogo)

*Sindicato de Empleados del Ministerio de Hacienda
Encuentro Popular*

Todos conocemos en mayor o menor medida del inicio y desarrollo de las negociaciones tendientes a firmar un Tratado de Libre Comercio entre los Estados Unidos y Centroamérica, las cuales comenzaron el pasado mes de enero en San José, Costa Rica. Se ha hablado y escrito mucho acerca de los efectos que dicho Tratado tendrá sobre nuestras economías; se han aportado cifras puntuales y probables, se han analizado las experiencias de otros países como México, Canadá, Chile y los mismos EE. UU., en términos de los efectos de la apertura sobre los sectores productivos y la dinámica y naturaleza del intercambio comercial entre dichas naciones, así como del creciente poder de las empresas transnacionales frente a los Estados Nacionales.

No obstante, es poco lo que se ha discutido sobre los efectos de estos Tratados en cuanto a cómo pueden reconfigurar y (des)-estructurar nuestras sociedades. La pregunta ¿cuáles son las características de la sociedad que se está construyendo? y la relación de esta interrogante con la implementación de Tratados comerciales parece no tener respuesta todavía. En este sentido, en las siguientes líneas deseo hacer una aproximación personal a este tema, a partir de la identificación de ciertos rasgos que me parecen presentes en los procesos y sociedades de la región centroamericana, y que han ido modificando, más profundamente de lo que podríamos admitir de primera entrada, la matriz de relacionamiento entre los distintos actores sociales y productivos, incluyendo al Estado. No obstante lo anterior, no pretendo hacer un diagnóstico exhaustivo de la realidad de la región;

en la mayoría de los casos, por tanto, haré referencia al caso costarricense y en alguna medida se podrán extrapolar dichas observaciones al resto de los países.

En primer lugar, es primordial hacer la siguiente afirmación: los Tratados de Libre Comercio (en adelante, TLC's) no son estrictamente fenómenos nuevos, sino que representan la continuidad de las políticas de ajuste estructural inspiradas en el "Consenso de Washington". Entendemos aquí el ajuste estructural, como un proceso abarcativo de transformación de la sociedad, que permite asegurar el flujo de riqueza desde los países pobres hacia los países ricos, insertándolos en la dinámica de la globalización de la producción y los mercados. (Trejos; Villalobos, 1994: 61) Esto es de gran importancia tenerlo claro, ya que solo así podremos contextualizar de forma adecuada los TLC's y comprender las relaciones de causalidad que guardan con la política económica neoliberal. Partiendo, pues, de lo anterior, me permitiré identificar cinco aspectos que me parecen críticos en términos de las características tendenciales de las sociedades donde predomina y/o se entroniza el "libre" comercio.

1. *Mercantilización de todos los ámbitos de la vida humana:* los Tratados Comerciales, en cuanto expresión concreta del libre comercio, conducen a la mercantilización de todos los ámbitos de la vida humana. En este sentido, incorporan dentro de una lógica comercial cualquier tipo de relacionamiento entre las personas (tanto al nivel personal como colectivo), lo cual supone un creciente predominio de la

lógica del intercambio utilitario y del "costo-beneficio" como criterio de las relaciones sociales. Así, se niegan en su raíz formas de relación social y económica basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la equidad en la asignación de los recursos. Además del efecto de lo anterior sobre las relaciones interpersonales, podemos constatar que la institucionalidad social es cuestionada y desmantelada en pro de criterios de utilidad y beneficio (privados). Se llega así a cuestionar y deslegitimar el papel que cumplen en nuestras sociedades (y esto en particular para el caso de Costa Rica) instituciones como la Caja del Seguro Social, el Instituto Costarricense de Electricidad y otras, cuyo funcionamiento se ha regido desde su fundación hasta hace pocos años, por criterios de utilidad y desarrollo social, tanto en lo que atañe a sus formas de financiamiento como en cuanto a la distribución de sus servicios entre la población —sin que ello niegue las deficiencias del sistema—.

Un aspecto que ilustra de manera crítica la mercantilización de la vida y las relaciones humanas, es la apropiación privada (por parte del capital) de recursos estratégicos como el agua. El agua es un recurso fundamental para la existencia de la vida misma, no solamente humana. En este sentido, es propiedad y patrimonio colectivos, por lo cual su incorporación a la lógica mercantil amenaza directamente el acceso de las personas a un bien sin el cual, simplemente, es imposible vivir. Y dentro del marco de los TLC's, la apropiación privada del agua no solo sería una realidad, sino que ahora es presentada como la única solución a los problemas actuales de acceso al recurso para millones de seres humanos que no lo tienen del todo o que lo tienen de manera restringida (Cerdas, 2003). Aquí, mercantilizar el recurso agua (y por tanto, todas las relaciones sociales que supone el acceso al mismo) atenta contra la vida en su esencia. Esto es solo un ejemplo, no pretendo por tanto demostrar de manera exhaustiva mi afirmación, solo con el caso de este recurso y las relaciones sociales que se dan alrededor del mismo. En todo caso, los ejemplos no faltan.

2. *La normativización de la exclusión y la concentración de riqueza y poder:* los TLC's son instrumentos jurídicos de alcance internacional. Tienen por lo tanto, un carácter vinculante para las partes y su modificación, dada la correlación de fuerzas entre las mismas, es altamente improbable (la experiencia mexicana a este respecto es muy ilustrativa). En este sentido, los TLC's consolidan las dos instituciones fundamentales del orden económico capitalista: la propiedad privada y el contrato (Duchrow; Hinkelammert, 2003: 50). La liberalización comercial, de un lado, y la inclusión en los TLC's de normas que regulan y extienden a toda la sociedad las reglas de funcionamiento mercantiles, introducen un marco jurídico, en todos nuestros países, que reforzará legalmente la exclusión, así como la concentración de riqueza y poder, tendencias que se han documentado con claridad en el último

informe sobre el Estado de la Región. Los TLC's equivalen, por lo tanto, a enormes y complejos contratos que aseguran el control por parte del capital privado, de los recursos productivos de todo tipo así como del acceso (y de las condiciones de dicho acceso) a los bienes y servicios dentro de circuitos de reproducción del capital. Este aspecto de los TLC's es muy poco discutido entre las organizaciones y sectores interesados en la problemática de los tratados comerciales, no obstante ser un elemento fundamental de la reconfiguración societal operada en el contexto del ajuste estructural y su consolidación mediante acuerdos como el que nos ocupa.

3. *La sustitución del Estado como agente económico y político:* los TLC's no son solamente acuerdos referidos o circunscritos al ámbito comercial. Abarcan muchos otros aspectos de extrema importancia para la vida colectiva. Atentan asimismo contra un posible Estado nacional, capaz de tomar decisiones en cuanto al modelo económico y al régimen político. Me refiero en particular al casi no discutido efecto de los capítulos de "compras del Estado" dentro de estos Tratados, ya que los mismos, con el pretexto de hacer más transparentes los procesos de contratación administrativa (objetivo con el cual nadie estaría en desacuerdo, al menos en principio), hacen que en la práctica los Estados se vean imposibilitados de recurrir a una serie de instrumentos de política pública, particularmente en cuanto al establecimiento de requisitos de desempeño al capital, los cuales permitirían el señalamiento de límites y una direccionalidad social a la inversión extranjera o al flujo de capital. Si los TLC's le prohíben al Estado establecer requisitos de desempeño al capital, esto equivale a que sean las empresas las que determinen los objetivos y naturaleza de la inversión, con lo cual son dichas empresas, no el Estado y mucho menos la población, las que toman el control de la definición de la política pública y del modelo de desarrollo, si es que la libertad irrestricta al capital se puede considerar un modelo de desarrollo.

4. *El estado de "Guerra Perpetua":* El vínculo entre libre comercio y militarización ha sido señalado por diversos estudios, en particular y de manera exhaustiva por Ana Esther Ceceña quien señala con gran precisión que:

Los asuntos militares constituyen uno de los campos de expresión de las relaciones de poder y de competencia que rigen la sociedad capitalista [...] Particularmente, la visión de totalidad implícita en la misión militar, coincide con la de las grandes empresas transnacionales que impulsan procesos de producción o comercialización en dimensión planetaria y que se posicionan en el mercado o en la competencia a través de estrategias de ocupación, dominación o control trazadas deliberadamente. En ambos casos, hay un estudio del campo de batalla y una planeación de acuerdo con los

escenarios probables, con el objetivo a alcanzar y con el enemigo a vencer, que puede ser, indistintamente, preciso o difuso. (Ceceña, 2003: 1).

Aparte del recurso a la fuerza como medio para garantizar el control de recursos estratégicos, como en el caso de Irak, me interesa resaltar aquí que lo militar y lo comercial no solamente se necesitan e implican mutuamente, sino que en el momento actual, responden a la misma lógica de totalización y expansión. Es lo que Ignacio Ramonet ha denominado "*La era de la Guerra Perpetua*" (Ramonet, 2003), expresado en la doctrina de la guerra preventiva y que extiende las tareas militares a todo el ámbito de la sociedad. Todos somos sospechosos, cualquier disidencia política o intelectual puede ser considerada un desafío al poder que debe ser castigado. En el caso centroamericano, vemos cómo Honduras y El Salvador envían tropas a Irak y las autoridades de Costa Rica, no solo impulsan el establecimiento de la ILEA sino que hacen un uso cada vez mayor de la fuerza como mecanismo para garantizar el orden y las condiciones de acumulación capitalista. La reciente huelga en Limón, en el atlántico costarricense, nos permitió observar un despliegue policial con rasgos nítidamente militares, y cada día se le hace más habitual a la población el recurso a la fuerza para resolver los conflictos sociales. Se nos ha hecho creer que la militarización creciente de los cuerpos policiales es garantía de seguridad, cuando la realidad es exactamente lo contrario.

5. *Insuficiencia del sistema de representación política y negación de las alternativas*: en el proceso de negociación del TLC entre EE. UU. y Centroamérica, se ha hecho más que evidente la insuficiencia del régimen de representación política. No solamente en cuanto a la vacuidad y engaño de los mecanismos de "consulta y representación" de las autoridades de los Gobiernos (como lo han denunciado múltiples organizaciones sociales de la región), incapaces de comprender y llevar a cabo una verdadera consulta nacional-regional, sobre una negociación de tanto peso y relevancia para nuestras sociedades en su conjunto, sino también en cuanto a que el tradicional sistema de partidos no puede ya generar alternativas reales al libre comercio. Todos los partidos políticos y algunas de las tradicionales organizaciones sociales, para el caso costarricense, parecen haberse alineado en las filas pro TLC, aunque existan críticas superficiales de parte de algunos legisladores o dirigentes en uno u otro tipo de agrupación (en particular para adicionarle al TLC anexos laborales y/o ambientales que nada resuelven en el fondo). Aparte de esto, se demoniza a los grupos y organizaciones que rechazan el libre comercio y se les niega su condición de sujetos sociales; al negar su discurso, la sociedad reproduce uno de los más agudos problemas de nuestra época: la negación de la otredad, y con ello la negación de formas alternativas de organización de la economía y de la sociedad.

Todo lo anterior configura una serie de características que me parecen presentes en los países de la región, con mayor o menor fuerza. Por otra parte, los Tratados comerciales que se "negocian" en la actualidad no son solo instrumentos donde hay perdedores y ganadores en el marco de las relaciones del comercio exterior; van mucho más allá, redefiniendo y (des)estructurando la naturaleza de nuestras sociedades. En este nuevo escenario, la mercantilización de las relaciones humanas se ve reforzada por la imposición de un marco jurídico que hace de la pobreza y de la concentración de riqueza y poder un proceso refrendado por la legalidad del país, lo cual se relaciona de manera directa con un repliegue del Estado como agente económico y político, con un creciente recurso a la fuerza militar y con un sistema político incapaz de generar alternativas a la globalización de la producción y de los mercados.

Queda planteada la discusión sobre los efectos del libre comercio sobre la cultura, los valores y el medioambiente en nuestros países, y también acerca de las alternativas populares que nos permitan construir una sociedad más justa, solidaria y equitativa. Esta aspiración, contra todos los pronósticos, debe seguir siendo nuestro más profundo criterio de acción política y reflexión social.

Bibliografía

- Trejos, María Eugenia; Villalobos, Roberto, "Lo aparente y lo oculto del Ajuste Estructural", en *Del otro lado del Ajuste*. Escuela de Economía de la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1994.
- Cerdas Vega, Gerardo, *Servicios Públicos y Privatización en el marco del Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios de la OMC*, presentación realizada en el IV Foro Mesoamericano, Honduras, julio de 2003.
- Duchrow, Ulrich; Hinkelammert, Franz, *La vida o el capital*. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 2003.
- Ceceña, Ana Esther, *Lo estratégico en la estrategia estadounidense de dominio*, ponencia presentada en el I Encuentro Hemisférico contra la Militarización, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo de 2003.
- Ramonet, Ignacio, "La era de la Guerra Perpetua", en *Le Monde Diplomatique*. Año I, No. 10, Marzo de 2003, edición colombiana. ●

EL RETO DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Jorge Mario Tobón Quintero *

Hoy asistimos a la era de la información. Cada vez más y en mayor proporción somos bombardeados por los medios masivos de comunicación. Prensa, radio, televisión, cine, internet, etc. se unen en una melodiosa y alienante composición en la cual los intereses de los grupos de poder se convierten en el pan de cada día para nuestras sociedades tecnológicamente dependientes y mediáticamente alimentadas.

El surgimiento de las computadoras, la posterior creación de protocolos de intercambio y procesamiento de datos y la aparición de la internet han propiciado la constitución de la sociedad de la información o lo que los países del G8 llaman "La aldea global de la información".

¿Vale la pena preguntarse cuál es el lugar de los países latinoamericanos en esta nueva era?, si los mismos se ven condenados a consumir la producción mediática de las multinacionales norteamericanas que monopolizan el mercado de las comunicaciones y que diseñan lo que la gente ve, escucha y lee, creando en ellos una concepción de sociedad y realidad que no es la suya.

Nos convierten en entes mediatizados creando y recreando en nosotros su cultura, su modo de vivir, sus enemigos y sus anhelos, viviendo con ellos sus tragedias y su historia y perdiendo la nuestra o en palabras de Ignacio Ramonet:

La americanización de nuestras mentes ha progresado tanto que para algunos denunciarla parece cada vez más inaceptable¹.

Los medios de comunicación a saber AOL, Vivendi, Havas/Canal Plus, Universal, Seagram, Via Com, entre otros constituyen un factor decisivo en la guerra de las mentes que libran los grandes grupos económicos. Éstos sirven fielmente a sus intereses. Para ello disponen de equipos de profesionales en las diferentes áreas quienes son los encargados de es-

tudiar las gigantescas bases de datos que poseen y diseñar propuestas publicitarias, políticas e ideológicas. Crean patrones de comportamiento, estandarizan desde la individualidad, insertan los sujetos en un mundo globalizado y mercantilizado en el que todo es posible. Ya Marshall McLuhan desarrolla este aspecto cuando escribe:

No hay equipo de sociólogos capaz de competir con los equipos de publicidad en la búsqueda y el uso de elementos sociales susceptibles de explotación².

La "guerra ideológica" se ha convertido en parte fundamental de la estrategia de dominación y alineación de las potencias del primer mundo. Éstas invierten miles de millones de dólares cada año en el desarrollo de nuevas tecnologías que puedan llegar, más fácilmente y en mayor frecuencia, a un mercado cada vez más global. En ello el desarrollo de la internet o la "red de redes" ha jugado un papel preponderante en la globalización y su estrategia comercial, política y militar.

La brecha tecnológica entre países del "primer mundo" y los del "tercer mundo" es inmensa y tiende a aumentar. Según el informe de cultura de la UNESCO del año 2000:

En los países industrializados existen 1.822 teléfonos móviles por cada 10.000 habitantes frente a 163 en el resto del planeta, 444 faxes frente a 13, 1.989 ordenadores frente a 113, y 200 direcciones de internet frente a 4,7³.

Dejamos de ser sujetos y nos convertimos en objetos. Objetos productivos insertados pacíficamente en el aparato económico del sistema neoliberal con la ayuda alienante de los medios de comunicación.

Ya existen experiencias comunicacionales, que, con ayuda de las nuevas tecnologías, han logrado

* Participante del Seminario de Investigadores y Formadores, DEI, 2003.

¹ Ramonet, Ignacio, *Propaganda Silenciosa*. Ediciones Valquimia. Caracas, Venezuela, 2002.

² McLuhan, Marshall, *La aldea global*. GEDISA. Barcelona, España, 1995.

³ Informe de cultura de la UNESCO año 2000.

cumplir un papel emancipador y han dejado de seguirle el juego al poder dominante. Es el caso de los Zapatistas en México, quienes se levantaron en 1994 con el objetivo de defender su soberanía y el derecho a la autodeterminación de los pueblos, reclamaban por un mundo donde cupieran todos y todas.

En esta lucha los medios alternativos de comunicación jugaron un papel preponderante ya que a través de ellos se logró mostrar al mundo la realidad del pueblo indígena mexicano y permitió que millones de personas y organizaciones de todo el mundo se solidarizaran con su lucha evitando su exterminio.

Otro caso es el del movimiento antiglobalización que a través de diversos medios principalmente la internet, ha coordinado grandes manifestaciones a nivel mundial en contra de la OMC, el ALCA, el PPP, etc.

Existen otras redes de comunicación independiente que se constituyen en espacio de encuentro de las organizaciones y los individuos es el caso de la red de medios independientes Indymedia (www.indymedia.org), la red de organizaciones de derechos humanos (www.derechos.org), las asociaciones de radios comunitarias, etc.

Por ello es urgente la elaboración de propuestas comunicacionales alternativas e independientes, construidas desde abajo, desde la base y la comunidad, que logren proporcionar elementos que nutran los debates de los actores sociales y que contribuyan a la politización de los sujetos. Esos sujetos sociales que hoy se levantan a lo largo de América y el Mundo para ratificar que la construcción de otro mundo si es posible.



Con mucho dolor hemos recibido la noticia de la muerte de Xabier Gorostiaga, pero también manifestamos la viva esperanza que su Espíritu seguirá vivo en Centro América y todo el continente. En el DEI Xabier pasó muchas jornadas de reflexión con nuestro equipo y de enseñanza con nuestros talleristas.

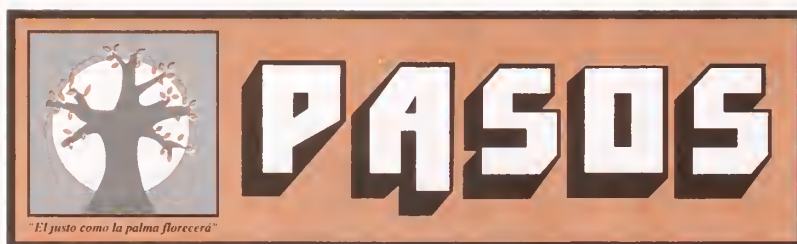
Nos costará mucho tiempo asimilar la ausencia física de Xabier, pero renovamos con vigor nuestro compromiso de seguir sus huellas: su manera de pensar, hablar, escribir, educar, reír, amar y ser solidario. En todo nuestro continente, y en forma muy especial en el DEI, la imagen de Xavier Gorostiaga estará siempre viva en todos nosotros.

RIBLA

- RIBLA N° 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA N° 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA N° 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA N° 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA N° 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA N° 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA N° 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA N° 9: Opresión y liberación
RIBLA N° 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA N° 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA N° 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA N° 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA N° 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA N° 15: Por manos de mujer
RIBLA N° 16: Urge la solidaridad
RIBLA N° 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA N° 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA N° 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: c 3.450

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>



DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01449 3565

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

1871

